

Hogueras, demonios y brujas: significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax¹

*Bûchers, démons et sorcières:
significations du drame social de Zugarramurdi et Urdax*

*Fires, demons and witches:
the meaning of Zugarramurdi and Urdax social drama*

*Sua, deabrua eta sorginak:
Zugarramurdi eta Urdazubiko dramaren esanabi sozialak*

Tomás A. MANTECÓN MOVELLÁN

Marina TORRES ARCE

Universidad de Cantabria

Elío & Crimen, n° 8 (2011), pp. 247-288

Artículo recibido: 31-III-2011

Artículo aceptado: 25-V-2011

Resumen: Reconsiderando el caso de la persecución de la brujería en Zugarramurdi y Urdax conocido en los inicios del siglo XVII a la luz de la producción historiográfica española e internacional sobre la brujomanía y la caza de brujas conocida en la Europa del momento, esta investigación examina nuevas evidencias documentales y evalúa la vigencia presente de las interpretaciones sobre la caza de brujas en España y la significación histórica e historiográfica del emblemático caso de Zugarramurdi.

Palabras clave: Brujería. Brujomanía. Caza de brujas. Inquisición Española. Zugarramurdi.

Résumé: Reconsidérant le cas de persécution de la sorcellerie que connurent les bourgades de Zugarramurdi et Urdax au début du XVII^e siècle à la lumière de la production historiographique espagnole et internationale sur la chasse aux sorcières que vécut l'Europe de cette époque, cette recherche examine les nouvelles preuves documentaires et évalue la vigueur actuelle des interprétations sur la chasse aux sorcières en Espagne, ainsi que la signification historique et historiographique du cas emblématique de Zugarramurdi.

Mots clés: Sorcellerie. L'obsession de la sorcellerie. Chasse aux sorcières. Inquisition Espagnole. Zugarramurdi.

Abstract: Rethinking of the witch craze Spanish case of Zugarramurdi and Urdax known by the Inquisition court of Logroño in the beginning of the 17th century and doing it within the framework of Spanish and international historiographical approaches on the European early modern witch hunts, this research analyses new historical evidences and evaluates the present vigour of current main scientific interpretations about the features of Spanish early modern witch hunts. As a result of that, it offers some reflections on the historical and historiographical meaning of the emblematic case of Zugarramurdi.

Key words: Witchcraft. Witch craze. Witch hunt. Spanish Inquisition. Zugarramurdi.

¹ Esta investigación ha sido realizada dentro del proyecto de investigación HAR2009-13508-C02-01 del Ministerio de Ciencia y Tecnología de España.

Laburpena: *Garai hartako Europan gertatu zen sorginen jazarpenari eta ebizari buruzko estatuko eta nazioarteko historiografian Zugarramurdi eta Urdazubin XVII. mendearen hasieran sorginkeria zela-eta egon zen jazarpenaren kasua berraztertuta, ikerlan bonetan ebidentzia dokumental berriak aztertzen dira eta estatuko sorgin-ebizaren inguruan indarrean dauden interpretazioak eta Zugarramurdiko kasu adierazgarriaren esanabi historikoa eta historiografikoa balioesten dira.*

Giltza-hitzak: *Sorginkeria. Sorgin-jazarpena. Sorgin-ebiza. Espainiako inkisizioa. Zugarramurdi.*

La historia de la caza de brujas en Zugarramurdi y Urdax comenzó en el acoso judicial a las brujas de Labourd, a donde, en 1609, fue enviado por comisión regia el juez Pierre de Lancre, consejero del parlamento de Burdeos desde 1582. La intensa actividad contra la superstición desarrollada por de Lancre y la imaginación contenida en los interrogatorios le llevó a formulaciones exageradas en sus escritos, pese a sus esfuerzos para obtener una imagen sistemática del fenómeno. Llegó incluso a considerar que en una junta general de brujos y brujas adoradores del diablo celebrada en la costa de Hendaya se llegaron a reunir unas doce mil personas de ambos sexos². Tanto las indagaciones que impulsaban la actividad de Pierre de Lancre como el clima en que se produjeron éstas dieron lugar a una gran efervescencia social en torno a un fenómeno cuyas características y significación no se lograba explicar por las gentes de las clases populares. Los intelectuales tampoco ofrecieron puntos de vista concordantes entonces, como tampoco ocurriera en la época bajomedieval ni ocurriría con posterioridad a las grandes persecuciones de los primeros tiempos del siglo XVII.

Fue en ese clima, en medio de las turbulencias sociales que provocaban creencias y conversaciones sobre las acciones de brujos y brujas, en los momentos en que los parlamentos del Sur de Francia afilaban sus argumentos para enfrentarse a este problema, cuando, en 1608, una joven considerada bruja arrepentida, llamada María de Ximildegí, regresó del país galo a su pueblo -Zugarramurdi- y con ella se inició una espiral de delaciones y acusaciones, cuyo desenlace provocó varias hogueras y, antes, una intensa actividad de declaraciones e interrogatorios en las localidades del entorno y ante los estrados del tribunal del Santo Oficio riojano. El drama social vivido en la comarca y ante los inquisidores de Logroño causó en su momento una conmoción social que ha tenido notables ecos en los periodos históricos posteriores, haciéndose lecturas y relecturas del significado de la brujería y la brujomanía o histeria colectiva que alimentó la caza de brujas; llegando a afectar incluso a la explicación historiográfica mantenida durante largo tiempo sobre el impacto de la represión de la brujería en la España de la Edad Moderna.

Sobre el asunto se pronunciaron ya en su tiempo historiadores como Juan Antonio Llorente³ y Marcelino Menéndez Pelayo⁴ dentro del marco de sus respectivas concepciones y *figuraciones* de la historia de España; como antes lo hizo Leandro Fernández de Moratín⁵. A los ojos de Llorente⁶ habían sido precisamente *Las Luces* de la *ilustración católica* de la segunda mitad del siglo XVIII las que disiparon poco a poco la superstición del vulgo y las creencias populares que habían permitido a las gentes

² CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1988 (1ª ed. 1966), p. 207.

³ El antiguo secretario de la Inquisición de Corte y miembro de varias sociedades literarias lo explicó con largueza en LLORENTE, Juan Antonio: *Compendio de la historia crítica de la Inquisición de España*, vol. II, París, 1823, p. 177 ss.

⁴ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 2 vols. 1978 (1880, revisada en 1910), vol. II, pp. 270-271.

⁵ Que dio cuenta del texto del impresor Juan de Mongastón de 1611 en FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro: *Obras*, Madrid, 1850, pp. 617ss.

⁶ LLORENTE, Juan Antonio: *Historia crítica de la Inquisición de España*, vol. III, Madrid, 1822, pp. 205-206.

construir la imagen de la brujería en los siglos XVI y XVII. Las plumas de eruditos, historiadores y antropólogos no han cesado de expresarse sobre estas materias en contextos históricos y científicos posteriores. Se han ofrecido explicaciones muy diferentes sobre el fenómeno, en sus términos más generales. También sobre el drama social que se vivió en el área de Zugarramurdi y Urdax y que ha llegado a ser emblemático en la memoria histórica sobre la caza de brujas en España.

Todo esto impulsó incluso a que uno de los estudiosos que mejor entendió lo ocurrido, como era Julio Caro Baroja, observara en los años sesenta del siglo XX: «*Muy abundante es lo que se ha impreso acerca de los brujos y brujas procesados a la par de que de Lancre hacía su represión en el Labourd, al otro lado de la frontera, por los inquisidores de Logroño; es decir, los que tenían sus juntas en Zugarramurdi y que fueron objeto de un auto de fe en 1610*». Sin embargo, el siempre bien informado propio don Julio, con la agudeza que caracterizó sus análisis históricos y antropológicos también dejó testimonio en 1966 de una evidencia: «*A pesar de esto, la mayor parte de lo escrito carece de interés, pues no hace sino que repetir o resumir lo que se dice en la relación publicada en Logroño mismo por Juan de Mongastón, poco después de que se celebró el acto*»⁷.

El texto de Mongastón, que publicó en 1611 una relación del auto de fe de los días 7 y 8 de noviembre de 1610, incluía una advertencia del impresor al lector indicando los fines de la publicación: «*por ser tan sustancial, y que en breves razones comprende con gran verdad y puntualidad los puntos y cosas más esenciales que se refirieron en las sentencias de los reconciliados y condenados por la demoníaca se[c]ta de los brujos, he querido imprimirla, para que todos en general y en particular puedan tener noticia de las grandes maldades que se cometen en ella, y les sirva de advertencia para el cuidado con que todo cristiano ha de velar sobre su casa y familia*»⁸. Obviamente, el fin de la impresión de Mongastón difería del de cuantos se inspiraron, más o menos intensamente, en su texto impreso. Particularmente, se advertía un tono preventivo, destinado a reforzar la ejemplaridad del auto de fe. No obstante, la concepción implícita a la lógica del proceso dejó una influencia profunda en cuantos autores leyeron ese texto e interpretaron el episodio como el de la lucha contra una secta influida por el Diablo, ante la que el tribunal de inquisición intervino aplicando su jurisdicción para custodiar la pureza de la fe.

La interpretación de Marcelino Menéndez Pelayo sobre lo ocurrido, por ejemplo, armonizaba muy bien con la lectura que, inspirada en estos principios, se destilaba de la obra de Llorente. El erudito montañés conocía la argumentación de Pedro de Valencia, que, tras saber de este caso, recomendó cautela por razón de que muchos de los fenómenos descritos podían tener causas naturales o ser fruto de la fantasía, de embustes de los naturales o del consumo de sustancias alucinógenas procedentes de plantas y de la consuetudinaria medicina empírica naturalista. Además, debía contarse con lo contradictorio de muchas de las confesiones de los acusados, pues habían sido arrancadas por el tormento⁹. La tesis de Menéndez Pelayo, que consideraba el episo-

⁷ CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo...* op. cit., p. 219. Años más tarde Caro Baroja compendió una interesante selección de textos en CARO BAROJA, Julio: *Brujería vasca*, San Sebastián, 1985.

⁸ Cit. en FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro: *Obras*, Madrid, 1850, p. 617.

⁹ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos...* vol. II, pp. 270-271.

dio como la expresión de la tensión generada por la actividad de un movimiento *sec-tario*, es decir, consciente y autoidentificado por oposición a otras opciones religiosas, particularmente las consideradas ortodoxas, era que después de que Pedro de Valencia vertiera sus opiniones la secta se fue diluyendo para constituir sólo un «temeroso recuerdo» a fines del siglo XVII, si bien las acusaciones de nigromancia siguieron formulándose ante el Santo Oficio «de tiempo en tiempo»¹⁰.

A continuación de los comentarios de Caro Baroja, poco tentado a dejarse llevar por juicios previos, el erudito vasco resumía con brillantez los hechos en su notable e influyente obra sobre *Las brujas y su mundo*, explicando prácticas y jerarquías brujeriles, aquelarres, actos, prácticas... y los rasgos de una brujomanía que provocó las declaraciones y testimonios de tres centenares de personas de todos los grupos de edad, incluyendo niños, y categoría social. Después de 1966, año en que don Julio editó su libro, se han seguido publicando muchas páginas sobre este drama social y sobre la brujería y la brujomanía en España, de modo que algunos presupuestos que han estado ampliamente aceptados durante largo tiempo hoy evidencian la necesidad de matizaciones importantes a partir del análisis de más material empírico. Todo esto ofrece sentido a recuperar y *refigurar* hoy *Zugarramurdi* cuando se cumplen cuatrocientos años del momento en que se encendieron las hogueras.

La sociología histórica asentada en los planteamientos de Norbert Elias ha venido a caracterizar y definir la idea de figuración como un concepto estructural que «*expresa básicamente la idea de que los seres humanos siempre dependen unos de otros y cumplen, unos para otros, unas funciones*»¹¹; es decir, *configuran* un cuadro de relaciones sociales y, añadiríamos nosotros, además, construyen cultura para dotarlas de significaciones que todos ellos comprenden y, al tiempo, conjuntamente, expresan a través de la propia vida de cada día. El propio Elias se pronunció en 1982 sobre una noción que ayuda a explicar el significado que aquí se otorga a la refiguración actual del drama social de Zugarramurdi. En un ensayo titulado *What is the role of scientific and literary utopias for the future?*¹², publicado ese año, el influyente sociólogo trataba de dotar de una explicación significativa a las utopías en términos de proceso y cambio social, es decir, en una perspectiva histórica que dota de un continuo entre pasado, presente y futuro. De este modo, las utopías implicarían un análisis de una realidad y la previsión de otra posible. Para Elias vendrían a ser una especie de *anticipaciones* que, además, pueden influir sobre el futuro.

¹⁰ Se refería a episodios que tizaron a Rodrigo Calderón y el conde-duque de Olivares, las monjas de San Plácido, «*los hechizos de Carlos II*» y otros por el estilo, que él leía, sobre todo, en clave política. MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos...* vol. II, pp. 272-273.

¹¹ Así lo explica la socióloga Vera Weiler en la *Presentación* a la obra colectiva en homenaje a Norbert Elias titulada *Figuraciones en Proceso*, que repasa ámbitos en que la investigación ha avanzado sobre esquemas y planteamientos explicados por Elias. WEILER, Vera (compiladora): *Figuraciones en proceso*, Santafé de Bogotá, 1998, p. 9.

¹² La primera edición del mismo fue debida a una iniciativa del Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences. Se ha consultado una traducción castellana de 1998, ELIAS, Norbert: «¿Cómo pueden las utopías científicas y literarias influir sobre el futuro?», en WEILER, Vera (compiladora): *Figuraciones en proceso...*, pp. 15-44.

No sólo las utopías, sino también los fenómenos y procesos históricos son *refigurados* históricamente; y esto es también debido a que se buscan respuestas del pasado a problemas que nos ocupan en cada presente, incluso, obviamente, hoy. Las cazas de brujas han ofrecido por estas razones mucho material para la reflexión histórica, sociológica y filosófica sobre los límites de la tolerancia y las formas de control social y represión. *Zugarramurdi* es también una palabra que adquiere esas connotaciones. La semántica que se le ha asociado historiográficamente al término también ha tenido una significación *figuracional* sujeta a constante revisión científica.

1. Zugarramurdi ayer, un drama social en sus contextos

Tras las primeras denuncias llegó la acción del tribunal riojano. La investigación comenzó a ir tomando cuerpo. Los inquisidores Alonso Becerra y Juan de Valle escribieron el 13 de febrero de 1609 a Madrid informando sobre el proceso que habían instruido contra seis brujas y brujos que habían ya confesado a esas alturas ante el vicario de Zugarramurdi. Pronto resultaron inculcados un supuesto *rey de los brujos*, Miguel de Goyburu, su esposa, Graciana de Barrenechea, *reina del aquelarre* y las dos hijas y yernos del matrimonio. El tribunal comenzó inmediatamente a realizar las investigaciones que la situación aconsejaba, en el transcurso de las cuales más de tres centenares de personas fueron inculpadas. Intervinieron en el proceso, como inquisidores apostólicos del distrito, el licenciado Juan del Valle Alvarado, Alonso Becerra Olgúin, de la orden de Santiago, y el licenciado Alonso de Salazar y Frías. También participaron el ordinario del obispado y cuatro consultores, como se desprende de las numerosas actuaciones inquisitoriales que concluirían con un auto de fe de Logroño en los días 7 y 8 de noviembre de 1610.

En el ceremonial punitivo, del total de inculcados, salieron 53 sentenciados: 21 con insignias de penitentes; 21 con sambenitos con aspas de reconciliados; 5 estatuas de difuntos; y 6 con sambenitos y corozas de relajados. Sin embargo, de acuerdo con la relación que imprimió Juan de Mongastón en 1611¹³, de los 53 condenados, tan sólo 29, de Urdax, Zugarramurdi, Vera, Lesaca Yanzi, Etxalar y Rentaría, lo fueron por razón brujería: los once relajados y 18 de los reconciliados, puesto que abjuraron públicamente de su herejía y manifestaron su deseo de retornar a la ortodoxia católica. El resto fueron condenados por otras causas. Los penitenciados, que en general llevaron penas de destierro, pecuniarias y en algunos casos galeras, lo fueron por prácticas judaizantes, proposiciones heréticas, blasfemia o por suplantar ministros del Santo Oficio. Los reconciliados fueron por practicar en secreto otra religión diferente a la católica: un judío, un mahometano y un luterano; el resto por brujos. Su pena, en general: sambenito y castigos de encierro.

Los once relajados lo fueron todos por brujos, cinco en efigie por estar ya muertos, y su pena era la de muerte en la hoguera; pues eran herejes todos ellos con asesinatos a su cargo, según el tribunal. La relación de delitos es exhaustiva y pormenorizada, sobre todo en el caso de los relajados. En algunos casos el número de asesinatos

¹³ Cit. en FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro: *Obras*, Madrid, 1850, pp. 617.

imputados es muy elevado. A Graciana Berrenechea se le acusó de ser responsable de más de veinte muertes. A María Joanto y María Presona, además de otros asesinatos, se les acusó de haber matado a petición del Diablo cada una a un hijo de la otra; a María de Iriarte de matar a trece personas de las cuales nueve eran niños...

Todo este ceremonial causó gran estrépito social en Logroño y su distrito. También impulsó nuevos edictos de gracia, interrogatorios y declaraciones. El inquisidor Salazar se aplicó con gran intensidad en la tarea de esclarecer lo ocurrido¹⁴. Su actividad acabó por provocar un edicto de silencio el 31 de agosto de 1614 e implicó una reflexión sobre la consideración y forma de punición de esta suerte de materias en los tribunales del Santo Oficio. La conmoción fue intensa en el propio tiempo y entre los contemporáneos, ya fueran vecinos de acusados y testigos de cuanto se achacaba a brujos y brujas, inquisidores, autoridades civiles o religiosas o las propias gentes victimizadas como brujos y brujas o como temerosos pacientes de sus supuestamente maléficas acciones. También se ha producido un eco largo, con fuertes resonancias que han afectado a los puntos de vista de los estudiosos posteriores a los hechos, incluso en nuestros propios tiempos. Estas interpretaciones han afectado a la consideración sobre las prácticas que se achacaban a las brujas y brujos; a las imágenes que se tienen sobre lo que realmente hacían y, finalmente, también a la que se ha construido sobre el impacto de la caza de brujas en España.

1.1. Hechiceras castellanas ante el Santo Oficio

El drama social vivido en Zugarramurdi y Urdax en la bisagra de los siglos XVI y XVII se coloca dentro de la cronología de la gran caza de brujas conocida en Europa, en un encuadre de furor confesional que sacudió los cimientos del Occidente; pero también admite un encuadre dentro de episodios que como éste fueron conocidos tanto en la Castilla interior como en otras regiones de la España septentrional y en ambientes tanto urbanos como rurales. Algunas consideraciones comparativas con estos referentes hacen posible evaluar y sopesar equilibradamente cuanto conocemos del asunto de Zugarramurdi y su significación.

Entre el proceso a *La Manjirona* de Puebla de Montalbán, hechicera conocedora de variados conjuros y capaz de recobrar maridos ausentes o de preparar filtros amorosos, de curar y causar mal por medio de fetiches o de realizar invocaciones a demonios, condenada a garrote y hoguera en el Toledo de 1524¹⁵, y la causa criminal iniciada por el esposo de María de la Herrán en la localidad cántabra de Pámanes algo más de doscientos años después contra aquellos que señalaron a su esposa por bruja y la asociaron a ritos y prácticas que alimentaban aún el imaginario colectivo sobre estos

¹⁴ Este punto ha sido subrayado en HENNINGSSEN, Gustav: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, 1983 (1ª ed., 1980).

¹⁵ CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e inquisición*, vol. II, Barcelona, 1990 (1ª ed. 1967), pp. 27-30.

fenómenos¹⁶, los distintos tribunales que actuaban en los territorios peninsulares de la monarquía se aplicaron a conocer sobre una materia cuya principal característica era su heterogeneidad.

La Manjirona evitó su ejecución pública en Zocodover debido a su muy avanzada edad, eso sí, haciendo público arrepentimiento de sus errores. En otros casos incluso anteriormente conocidos por el Santo Oficio en Aragón y Castilla hubo desenlaces similares al descrito¹⁷. Posteriormente, María de la Herrán ni siquiera fue interrogada por el tribunal que algo más de un siglo antes había juzgado a los brujos y brujas de Zugarramurdi. Otros señalados, etiquetados e inculcados por sus vecinos y los tribunales por razón de brujería no tuvieron la misma suerte. Una de ellas fue la cuarentona toledana Catalina Tapia, licenciada y alcahueta experta en conjuros amorosos y amansar maridos, conocedora de artes y suertes para invocar demonios y practicar magia negra, incluso para secar personas y acabar con sus vidas. Aunque era una mujer felizmente integrada en la sociedad de la ciudad y casada con un tejedor, también era cierto que desenvolvía su vida en el distrito próximo a la judería, cerca de Santa María la Blanca y que allí había tenido estrecho contacto con otra hechicera urbana conocida como *La Sabia*, en cuyo círculo se movían gentes de variada procedencia y dentro del que se propiciaba la transmisión de saber relacionado con la hechicería y con suertes de medicina empírica popular¹⁸.

Catalina tuvo peor suerte que *La Manjirona* y María de la Herrán. Ella, que tenía también una marca sospechosa de señal del Maligno en pleno rostro, fue condenada Toledo y ajusticiada en la emblemática plaza de Zocodover en 1534. El mismo tribunal condenó, aunque con menor contundencia a la hechicera de Cebreros Catalina Doyague, *La de Blasco Moro*, años después¹⁹. En 1557 se le probaron a esta mujer abusos, esposa de un guarda de pinares, prácticas de curandería. Acudía a tratar enfermos, dementes y hechizados cada vez que alguien quería contar con sus servicios y conocimientos en estos campos.

La curandera logró gozar de un cierto nombre y crédito entre sus vecinos por estas razones; sin embargo, también provocó algunos recelos intensos. Su imagen era ambivalente y esa polaridad en la interpretación de sus prácticas hacía creíble tanto lo mejor como lo peor en sus acciones y facultades. La eficacia en las curaciones ali-

¹⁶ BMMP (Biblioteca Municipal Menéndez Pelayo), *Fondos Manuscritos*, sig. 1323. Algunos aspectos del proceso estudiados en MANTECÓN, Tomás A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Santander, 1990. Un análisis detallado y profundo del proceso en AGÜNDEZ, Leticia: «Demonios, vecinos y cultura popular en el siglo XVIII: las brujas de Pámanes», en MANTECÓN, Tomás A. (ed.), *Bajtín y la historia de la cultura popular en la Edad Moderna. Cuarenta años de debate*, Santander, 2009, pp. 257-282.

¹⁷ Además de los ejemplos aquí mencionados puede constatarse también en épocas precedentes una actitud institucional de este género. HERNANDO, Joseph: «La Inquisición en Cataluña en la Baja Edad Media: un proceso por crimen de herejía contra el ciudadano de Barcelona Pere Marc», *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 127-174. Iñaki Bazán dio cuenta de algunas de las publicaciones más relevantes que pueden dar testimonio de todo esto para la época medieval: BAZÁN, Iñaki: «Nota bibliográfica sobre la Inquisición Medieval», *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 260-275.

¹⁸ CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e inquisición...*, vol. II, pp. 31-39.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 39-42.

mentaba el polo positivo, mientras que la falta de eficacia causaba los efectos contrarios. Esto permite explicar los motivos de su delación ante el Santo Oficio toledano. Ella había tratado de sanar a una sobrina de su yerno. El fallecimiento de ésta puso muy nervioso a su tío, quien acabó por denunciar como bruja a su propia suegra. En 1558, Catalina salió en un auto de fe, con cargos de hechicera embaucadora, con la soga al cuello, denotando la muerte simbólica con que se sometían a la justicia sus actos, y quedando desterrada a perpetuidad de Cebreros y un término de seis leguas en torno a esta localidad.

Eso ocurría años antes del ceremonial con que se quemó en efie al afamado y locuaz Román Ramírez²⁰ en la misma plaza toledana de Zocodover, culminando, en 5 de marzo 1600 y en medio de una gran excitación social de la que participaron el propio Felipe III y doña Margarita, un proceso seguido por los inquisidores manchegos y que acabó por conocer la muerte del reo en las cárceles del Santo Oficio en la ciudad castellana en 1595, el mismo año en que se había practicado la detención de este segador-actor-curandero de origen morisco a quien se atribuyeron capacidades para invocar diablos e inspirarse de los conocimientos, engaños y persuasiones de un demonio llamado Liarde. A éste se atribuía ser la fuente de donde manaban los saberes médicos de quien casi iletrado era, al parecer, capaz de recitar pasajes de la versión del *Dioscórides* del doctor Laguna. Sus artes, locuacidad, prodigiosa memoria y las sospechas sobre sus orígenes moriscos y los antecedentes familiares con problemas con el Santo Oficio en la Corona de Aragón también obraron a la contra de este hombre y a favor de los propósitos condenatorios de quienes lo juzgaron.

A pesar de sus condenas en los estrados del Santo Oficio de Toledo, ni Catalina Doyague ni el veterano sexagenario Román Ramírez recibieron tan duras condenas como ocurrió con los ejecutados en Logroño por razón del acoso del tribunal a las brujas y brujos de Zugarramurdi y Urdax. Los huesos de Román Ramírez que conocieron la hoguera en medio de un ceremonial que despertó tan grande expectación llevaban un lustro enterrados antes de protagonizar esa última actuación ante los reyes y destacados miembros de la corte. Catalina Doyague incluso eludió tan trágico fin. Ni siquiera fue condenada por el mismo tribunal de Toledo a más que un destierro perpetuo una mujer llamada doña Antonia María Acosta Mexía, quien fuera persona de dudosa pero autoatribuida nobleza bastarda de origen marrano, con una gran actividad hechicera en ámbitos cortesanos en el entorno de la servidumbre de la Casa de Osuna en los años veinte y primeros treinta del siglo XVII²¹.

A doña Antonia Mariase atribuían capacidades para fabricar pócimas y ungüentos, filtros amorosos para los que supuestamente se servía de semen, flujo, sangre de menstruo y otras sustancias corporales. Antonia Acosta, además, evidenciaba reuniones con otros hechiceros dentro de esos ámbitos cortesanos, con sanadores y adivinos de otros entornos peninsulares e incluso procedentes de otros países, lo que da cuenta de su grado de consciencia sobre las actividades que realizaba, de su especialización y dedicación a la transmisión de conocimientos de hechicería en entornos de sociabilidad asociados al desarrollo de estas prácticas. En estas tareas se aplicaba, por lo tanto, con

²⁰ CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e inquisición...*, vol. I, pp. 334-353.

²¹ CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e inquisición...*, vol. II, pp. 118-147.

un cierto grado de *profesionalización*. Algunos de estos rasgos que evidencia esta hechicera urbana de principios del siglo XVII, la especialización de sus saberes –generalmente a lo largo de la vida de los protagonistas–, la autoconciencia de ser depositarios de los mismos, así como la afirmación de su eficacia y utilidad, la transmisibilidad informal, en círculos dentro de los que era un elemento fundamental el contacto personal, así como, finalmente, un cierto orgullo o autoidentificación con una práctica *profesionalizada*... fueron de los más persistentes en el tiempo, tanto en los ámbitos urbanos como en los entornos rurales.

Esta característica permite explicar, por ejemplo, que setenta años después de la condena de Antonia Acosta en Toledo, otra mujer, muy lejana de la corte y con un ámbito de proyección menos cosmopolita y sofisticado, como era la laredana Francisca del Hoyo en la Cantabria de 1703, se mostrara tan orgullosa de sus artes y conocimientos de hechicería como para enmendar la plana en público a un predicador franciscano, en pleno sermón, en la iglesia conventual de San Francisco de la villa, provocando un gran alboroto y haciendo que el caso llegara a conocimiento del Santo Oficio de Logroño que, sin embargo, no mostró interés en intervenir. El asunto quedó solventado con una mera intervención judicial de primera instancia impulsada por el corregidor de la villa por razón del alboroto público que había causado la hechicera al cuestionar cuanto afirmaba el predicador mendicante y, orgullosamente, proclamar su autoridad en materias de su propia competencia.

Para desarrollar su actividad la hechicera contaba con todo un instrumental muy especializado, así como con sustancias que a los peritos que intervinieron en la causa después del embargo de bienes practicado en la humilde casa de Francisca les resultaba enormemente complicado reconocer. Como muestra de este grado de sofisticación y *profesionalización* basta repasar la relación y comentarios del escribano de la causa sobre cuanto encontró tras abrir un arcón perteneciente a la hechicera y guardado en su domicilio:

«1 Un hueso, al parecer umano, con algún betumen... al parecer compuesto artificialmente.

2 Más se alló un pedazo de unguento zero to con unas uñadas que al parecer son seis...

3 Más vi y reconocí una raíz de jengibre que estava con las demás cosas.

4 Más entre dichas drogas reconocí dos nuezes de ciprés.

5 Más una bola de zera de distintos colores, blanco, colorado, verde y zeniziento...parezeallarse punzada...

6 Más bi y reconocí un pedazo de masa, forma de zero to, no puedo distinguir qué jénero es.

7 Más un sello de metal campanil que no distingo qué señales tiene.

8 Más una forma de canal que al parecer es de pez griega echa forma de canal..., tiene algún... quebranto.

9 Más una manzana con onze punzadas echas con uña al parecer.

10 Más un pedazo de filarziga anudado en cuatro cavos.

11 Más un puño de yervas que aviéndomelas enseñado en presencia de su merced me parecen es la planta llamada cicuta, planta en todo dañosa a la xeneraziónumana de que dize Dioscórides ser beneno mortífero de que usaron los atenienses para quitar la vida al inocente Sócrates, planta de que usavan los atenienses para suplizio de delinquentes porque quita la vida (súbito), por su mucha frialdad, a los que se les da embebida por la boca y porque dicho puño de yervas esta ya seco y atenuado y no se poder

afirmar si perfectamente es la cicuta, aunque a su parecer lo es se llamen a los demás boticarios de esta villa para que la reconozcan...

12 Mas bi y reconocé un puño de pelos canos y rojos y negros que...a se allarondevaxo... de una escalera.

13 Más un palo..., con diez o más motones, echos al parecer materialmente de pez o otros ingredientes.

14 Más dos pedazos de pellexos de carnero o obexa, el uno cosido con algunas puntadas.

15 Más bi un estrepo con algunos ylosarodeado.

16 Más vi y reconocé un puchero que estava lleno asta el medio, no distingo qué jénero era»²².

Poco más de medio siglo antes, en 1648, otra hechicera rural que vivió un proceso inquisitorial para esclarecer la naturaleza de sus prácticas y creencias evidenciaba otra suerte de sofisticación en su discurso. Se trataba de Ana García, *La Lobera*, una joven huérfana originaria de la localidad asturiana de Llanes y juzgada por el Santo Oficio en Toledo por achacársele conocimiento de técnicas para invocar a demonios²³. Éstos supuestamente no sólo acudían en respuesta a los rituales desarrollados por Ana, sino que también actuaban en armonía con los deseos de la muchacha. La veinteañera asturiana se había integrado en un entorno de sociabilidad masculina, de pastores trashumantes. La apelación a sus conocimientos de hechicería servía para dotarse de instrumento de control dentro de ese entorno varonil y la dispensaba ciertos respetos de los varones que participaban en el mismo. Ana abjuró y fue absuelta por el tribunal manchego, atendiendo también a sus circunstancias e ignorancia, aunque se dispuso su reclusión en una institución religiosa para propiciar una adecuada instrucción en la fe.

El Santo Oficio, empeñado en descubrir la acción del Maligno a través de toda suerte de herejía, normalmente calificó estos asuntos, particularmente los más fácilmente relacionados con hechicería y curandería, como de supersticiones o errores, cuando no como embustes, y actuó con prudencia. Estos planteamientos no diferían demasiado, sin embargo, de los que permiten identificar fuertes contrastes en la intensidad con que se desplegó la caza de brujas en el área europea donde mayor acoso se desarrolló contra la brujería popular en la época de mayor rigor confesional de la temprana Edad Moderna. Una especialista de la altura de Alison Rowlands²⁴, por ejemplo, excelente conocedora del caso germánico, a propósito de la ciudad de Rotemburgo y su área de influencia que en toda la Edad Moderna, comenta que en los cien años que siguieron a 1561 sólo se conocieron tres episodios en que se dispusiera pena de muerte por acusación de brujería.

El episodio que rodeó al etiquetamiento de María de la Herrán como supuesta bruja en la localidad santanderina de Pámanes en los primeros años treinta del siglo XVIII da idea de cuánto del imaginario que se había construido sobre brujas, brujos y brujería en la época del gran furor confesional se mantenía aún en las mentes de

²² AHPC (Archivo Histórico Provincial de Cantabria), *Laredo*, documento sin catalogar.

²³ CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e inquisición...*, vol. II, pp. 157-161; RODRÍGUEZ-VIGIL, Juan Luis: *Bruxas, lobos e Inquisición: el proceso de Ana María García, la Lobera*, Oviedo, 1996.

²⁴ ROWLANDS, Alison: *Witchcraft narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*, Manchester, 2003, pp. 206-211.

gente común de esta aldea cántabra bien entrado el considerado Siglo de las Luces. En la causa criminal formada por el esposo de esta supuesta bruja cántabra, acusando por injurias a cuantos señalaron como tal a su mujer, aparecen reproducidas imágenes e ideas que asociaban la práctica de la hechicería a las fuerzas del mal, el pecado, las reuniones de brujos y brujas, así como a un cierto sentido de anticristianismo²⁵; características o rasgos que formaban parte de un arquetipo culturalmente fabricado desde etapas previas, pero que estaba aún latente en estos inicios del siglo XVIII.

Las acciones que se atribuían a las brujas en el imaginario colectivo del momento y que se expresaron incluso en el episodio que rodeó a esta mujer del Norte de España evidenciaban aún fuertes resonancias de otras que las gentes que vivieron en la Europa de los siglos XVI y XVII eran capaces de identificar como asociadas a la brujería. Muchos de esos rasgos hundían sus raíces en arquetipos que fueron siendo configurados en las primeras fases de mayor furor confesional, en los momentos en que moralistas como el pastor galo Lambert Deneau o su compatriota de origen español el jesuita Martín del Río y juristas como Jean Bodin-lector de Deneau-, Pierre Grégoire, Nicolás Rémy, Henri Boguet... o el propio Pierre de Lancre-cuya acción tan influyente resultó para el desenlace del acoso a las brujas en Zugarramurdi y Urdax- más se emplearon para construir el arquetipo de brujo y bruja como exponentes de peligrosidad²⁶, con caracterizaciones que se difundieron con gran rapidez y generalidad dentro del territorio europeo del momento. Para comprobar esta característica basta constatar el tipo de acciones más frecuentemente achacadas a brujos y brujas que experimentaron en sus propias carnes el furor de la represión en la Europa escandinava y báltica en esos tiempos y aún en el siglo XVIII. Eran excepción las acciones de magia simpática atribuidas a los perseguidos, quedando el grueso de sus actividades etiquetados como maleficios de muy diverso género.

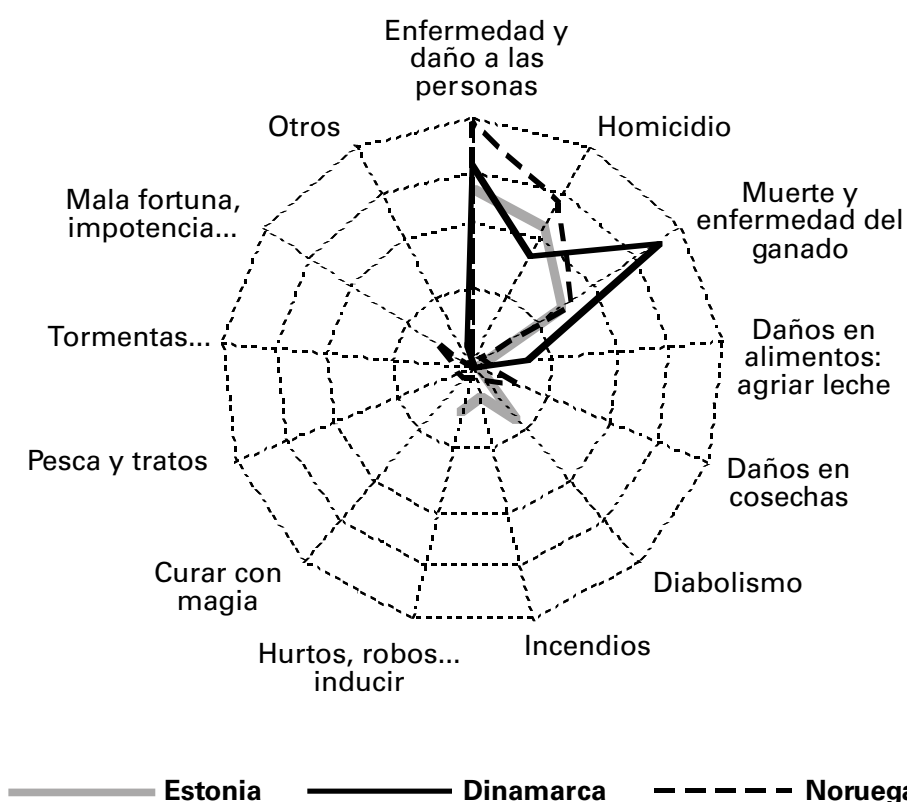
²⁵ Basta repasar los folios del proceso en BMMP, *Fondos Manuscritos*, sig. 1323 y el análisis de AGÚNDEZ, Leticia: «Demonios, vecinos y cultura popular...», *passim*.

²⁶ Sobre esta materia puede leerse una síntesis de los principales puntos de vista que conformaron las corrientes de opinión más relevantes en la Europa del momento en MANTECÓN, Tomás A.: «Heterodoxia, superstición y religiosidad popular en *La historia de los heterodoxos españoles*», en *Menéndez Pelayo en su centenario: Historia de los Heterodoxos Españoles*, Santander, 2011 (en prensa).

Gráfico 1. DAÑOS ATRIBUIDOS A LOS ACUSADOS DE BRUJERÍA

Estonia (1520-1729), Dinamarca (1605-1690) y Noruega (1551-1760).

Datos expresados en porcentaje (los radios son valores entre cero y 40 %).



Fuente: Gráfico elaborado a partir de datos recopilados en Ankarloo, B./Henningesen, G. (eds.), *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, 1990, pp. 269, 355, 373.

Principalmente, se atribuían a los brujos acciones que provocaban daños físicos y enfermedades, incluso la muerte a personas; pero también cobraron un gran protagonismo los daños contra animales, cosechas, géneros y alimentos, recursos agrarios o de otra suerte... además, se les consideraba capaces de afectar o dominar elementos de la naturaleza y provocar, por este medio, daños en aldeas, sembrados y comunidades campesinas. No podía faltar la asociación entre muchas de estas supuestas capacidades de brujos y brujas con la influencia del Diablo, el trato diabólico o la idolatría influida por Satanás (Gráfico 1). Algunos testimonios gráficos que circularon en el espacio y en el tiempo por los parajes de la Europa Moderna ayudaron a la construcción de estos arquetipos y a una caracterización del fenómeno impregnada de prejuicios de todo tipo que sirvieron, al fin, para alimentar las persecuciones y, en general, la represión de la brujería. La conocida *Description et figure du sabbat des sorcieres* de Jan Ziarnko incorporada en el *Tableau de l'inconstance* publicado por Pierre de Lancre en 1612 tenía por objeto sintetizar muchos de estos argumentos (Ilustración 1).

Ilustración 1. *Description et figure du sabbat des sorcieres* (fragmento); detalle de un grabado de Jan Ziarnko publicado en el *Tableau de l'inconstance de Pierre de Lancre* en 1612. Este fragmento del grabado presenta una línea ascensional en los comportamientos atribuidos a brujos y brujas que partiendo de volarse por medio de ungüentos acudían a *juntas* en que se practicaba una antropofagia ritual entre comensales humanos y demoníacos, danzas lascivas y misas negras. En su parte superior, el grabado recompone una escena de bautismo de neófitos en un ceremonial presidido por el Diablo en forma de carnero, flanqueado de los maestros de ceremonias. Escenas como las descritas fueron también explicadas por testigos que declararon ante los inquisidores del tribunal del Santo Oficio de Logroño y otros distritos en la España Moderna.



Muchas de las imágenes que, como la trazada por Ziarnko, circularon en pleno furor confesional construyeron un arquetipo sobre brujos, brujas y sus acciones que aún afloraba en las mentes de la gente común en periodos posteriores. Así lo permite comprobar el caso de la brujería supuesta de María de la Herrán. Nada quedó demostrado que pudiera serle imputado a esta u otras mujeres del vecindario de Pámanes que fueron señaladas como brujas por algunos de sus vecinos, de modo que los demonios venían a ser los prejuicios latentes en el seno de la comunidad campesina.

Para entonces los servidores del tribunal de Logroño lo debían tener claro, puesto que informados sobre los contenidos y descripciones que fueron formando los autos judiciales en la primera instancia criminal, exactamente igual que había ocurrido en el caso de la orgullosa hechicera Francisca del Hoyo treinta años antes, se inhibieron de intervenir. El asunto, como tantos otros que después de Zugarramurdi, pudo convertirse en otro drama social de ese género. Posteriormente, al final lo fue, pero de otro. Las únicas hogueras que se encendieron en Pámanes en 1735 fueron las de la tensión social que desencadenaban envidias, prejuicios, antagonismos y fricciones que latían en la vida cotidiana de esta aldea cántabra.

1.2. Lenguajes de la brujería popular y de la brujomanía

Los ejemplos estudiados, así como otros episodios y dramas sociales de este género que la historiografía ha ido analizando hasta la fecha permiten reconstruir los lenguajes con que se expresaba la brujería popular en los siglos de la Edad Moderna, comprobándose en éstos una polisemia que, cuando menos, refería a tres esferas diferenciadas: la de la brujería popular como un fenómeno social; la de la brujería popular como resultado de una interacción entre sujeto y sus entornos y, finalmente, la esfera del disciplinamiento social de la brujería, ámbito que puede referirse como el propio de la *brujomanía* o furor confesional que implicó la represión de este fenómeno tan heterogéneo y poliédrico.

El lenguaje desarrollado sobre la brujería popular como un fenómeno social permitió la construcción de lo que la gente común asociaba a la naturaleza del fenómeno, evidenciándose que bajo términos análogos se encerraban realidades muy diversas que iban desde la curandería y la hechicería hasta el diabolismo. No obstante, en términos generales, ya desde la temprana Edad Moderna y, desde luego, en los momentos de mayor intensidad confesional, a pesar de que la brujería era un fenómeno pluralmente expresado también asumía algunos patrones culturales comunes que asociaban muchas de las prácticas que implicaba al conocimiento de saberes ancestrales o escatológicos con connotaciones ambivalentes, que se asociaban bien a la magia simpática o bien a la negra, siendo ésta por influjo del Diablo, y al dominio de fuerzas y secretos de la naturaleza. En buena medida la construcción cultural de la brujería popular y su configuración como un fenómeno social fue también una respuesta a miedos e incertidumbres de las gentes provocadas por preocupaciones de cada día: temores a la enfermedad y la muerte, a las fuerzas de la naturaleza, incertidumbres sobre el ritmo de las cosechas, la salud o incluso las relaciones amorosas o sociales.

Concebida bajo estas perspectivas la brujería popular constituía un fenómeno muy complejo y polifacético que determinaba, en su heterogeneidad, las formas de interacción entre el brujo o bruja y su entorno social. Una primera distinción a partir de las cifras del fenómeno hasta la fecha conocidas ayudan a perfilar los rasgos de quienes llegaron a tener problemas con sus entornos sociales y con las instituciones por asociárseles a prácticas de brujería. Mayoritariamente se trataba de mujeres, lo que ha llevado a formulaciones tendentes a interpretar la represión de la brujería en los siglos XVI y XVII como si se tratara de una especie de *guerra de sexos*; una suerte de acoso masculino contra todo un conjunto de saberes femeninos que otorgaban a sus depositarias carisma local. En este sentido, se han pronunciado incluso opiniones que interpretan la caza de brujas de la temprana Edad Moderna como una especie de *genericidio* (*gendercide*)²⁷ con el

²⁷ HESTER, Marianne: *Lewd women and wicked witches: a study of the dynamics of male domination*, Londres, 1992. KATZ, Steven T.: *The Holocaust in historical context*. Vol. 1. *The Holocaust and mass death before the Modern Age*, N.York, 1994, pp. 436, 468, 503. También con un enfoque de esta naturaleza pueden considerarse estos argumentos en WILLIS, Deborah: *Malevolent nurture: witch-hunting and maternal power in Early Modern England*, Ithaca, 1995.

evidente riesgo de no ponderar el fenómeno en sus términos propios y no considerar todos los factores del mismo²⁸.

Si bien en la Europa del Norte y del Este se conocía una más paritaria proporción de hombres y mujeres asociados a prácticas de brujería, en la Europa del Sur los hombres que ofrecían sus servicios como saludadores, ensalmadores o zahoríes eran los que frecuentemente aparecían inculpados y eso componía cifras muy inferiores a las de mujeres acusadas y conducidas ante los tribunales. En términos generales el perfil del inculpadado y juzgado era el de mujeres solitarias o casadas –ligeramente mayor el número de las primeras que las segundas–, frecuentemente de cierta edad, depositarias de un saber empírico sobre curandería o hechicería acumulado de forma intergeneracional, y transmitido verbalmente dentro de ámbitos familiares y vecinales²⁹. Constituían, estas brujas, una alternativa popular a la medicina convencional que iba siendo desarrollada en los entornos académicos. A la vez, eventualmente daba respuestas a las necesidades espirituales y otorgaba algunos niveles de confianza a la gente común sobre sus temores e incertidumbres de cada día.

A pesar de todo esto, algunos de los factores que coadyuvaban a la construcción de la brujería popular como un fenómeno social también afectaron a la génesis de variadas respuestas sociales ante el mismo. De este modo, algunos de los miedos, pasiones, prejuicios, fantasía e intereses sociales pudieron llegar a causar el señalamiento, etiquetamiento, marginación y, quizá, denuncia de los brujos, incluso a acuñar el arquetipo de brujería asociado a la idea de que componía una especie de anti-iglesia cristiana o contra-iglesia, un cristianismo vuelto del revés, una secta alternativa a la religión oficial y opuesta a ella. En este punto, cobran ya protagonismo los lenguajes de la brujomanía que se expresaban a través de acciones contra las personas etiquetadas como brujos o brujas y que iban desde el simple señalamiento, la desconfianza y marginación hasta la hoguera, pasando por el destierro y ostracismo, todas ellas, opciones represivas del fenómeno pero, al igual que él mismo, socialmente construidas.

De los casos castellanos mencionados en las páginas anteriores, dejando fuera el episodio de Zugarramurdi, sólo hubo dos sentencias capitales y una de ellas, la de Román Ramírez fue ejecutada en efígie años después de la muerte del inculpadado. Estas imágenes unidas al hecho de que en las Cortes de 1598 se reconocieran los casos

²⁸ Lo subrayé recientemente, MANTECÓN, Tomás A.: «Proscritos y proscripciones: una historia en perspectiva», en CASTILLO, Santiago (ed.), *Las figuras del desorden: heterodoxos, proscritos y marginados*, Madrid, 2006, pp. 229-231.

²⁹ Esta caracterización se puede constatar a través de las cifras de conjunto recopiladas por Geoffrey Quaife, Brian Levack y James Sharpe en sus estudios sobre la caza de brujas en Europa. QUAIFFE, Geoffrey: *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, 1989 (1ª ed. 1988), pp. 99-120. LEVACK, Brian: *The witch-hunt in early modern Europe*, Harlow, 1996 (1ª ed. 1987), pp. 125-159. SHARPE, James: *Instruments of darkness. Witchcraft in England, 1550-1750*, Londres, 1997 (1ª ed. 1996), pp. 169-189. También Merry Wiesner ha analizado esta esfera dentro de los encuadres de la actividad femenina en la vida cotidiana del Antiguo Régimen. WIESNER, Merry: *Women and gender in Early Modern Europe*, Cambridge, 2000 (1ª ed. 1993), pp. 264-287. Más recientemente Alison Rowlands ha ofrecido una explicación compleja y plurifactorial a algunos de estas regularidades a partir del análisis de realidades germánicas. ROWLANDS, A.: «Witchcraft and old women in early modern Germany», *Past and Present*, vol. 173, no. 4 (2001), pp. 50-89.

de maleficio como privativos del Santo Oficio, disponiendo la abstención o inhibición de las otras instancias judiciales en este tipo de asuntos, y la reacción de gentes como Salazar Frías o Pedro de Valencia durante y después del desenlace del caso de Zugarramurdi y Urdax, han colaborado a considerar que la represión de la brujería fue, cuantitativamente y proporcionalmente, poco intensa en la España Moderna si se compara con el furor desencadenado, sobre todo, en Europa Central, ámbito que concentró dos tercios de los inculpadados en el conjunto continental en el siglo posterior a mediados del XVI.

En esta amplia región centroeuropea la proporción de ejecutados sobre el total de inculpadados rondaba los dos tercios, lo que era en torno a un 20 % más que la media europea. El caso español se encontraría en niveles aún más bajos³⁰. La España Moderna se incluiría, de acuerdo con estos parámetros entre las regiones europeas de *baja intensidad* en la caza de brujas, cierto que intelectuales de la altura de Alonso de Madrigal, *El Tostao* primero y Francisco de Vitoria después, y ambos mucho antes de que se desencadenara la europea gran caza de brujas, habían enfatizado que el ensueño y la imaginación eran claros elementos que pudieron haber alimentado los errores supersticiosos de los crédulos y las denuncias y acusaciones. Anticipaban, así, puntos de vista que fueron sostenidos muy posteriormente por Pedro de Valencia o Reginald Scot, entre otros.

En los últimos tiempos, el análisis de documentación generada por tribunales de justicia ordinaria en casos de superstición, brujería y alborotos causados por la misma está ayudando a reconsiderar las proporciones del fenómeno³¹. La aportación de análisis obtenidos también sobre situaciones concretas y sobre los entornos sociales que las produjeron en el marco de sociedades coloniales americanas³² también está contribuyendo a redimensionar tanto las significaciones de la brujería popular como las que adquirieron, en cada contexto, las percepciones sociales y los instrumentos y eficacia del control social dispuesto como su antídoto.

En el desarrollo de los rasgos y lenguajes de la *brujomanía* intervinieron muy variados elementos. Si es cierto que en la esfera de la brujomanía popular jugaron un papel decisivo las emociones y pasiones larvadas en el marco de la convivencia de cada día, así como los lazos establecidos entre individuos dentro de las comunidades vecinales que etiquetaban, marginaban y segregaban; también lo es que tenían un papel relevante los elementos culturales como las supersticiones o las creencias y la sociabilidad. La brujomanía desarrollada en las esferas oficiales e institucionales dependía de factores constitutivos que pasaban por las estructuras político-territoriales vigentes en cada caso, lo que incluía tanto la progresión y desarrollo institucional como la definición legal y doctrinal de las conductas consideradas heréticas, *desviadas* o *anormales*. También

³⁰ Las estimaciones se basan en los recuentos que Brian Levack compendió en su momento. LEVACK, Brian: *The witch-hunt...*, pp. 125-159.

³¹ TAUSIET, María: *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, 2000.

³² Los estudios de Diana Ceballos y Judith Farberman son excelentes ejemplos. CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz: *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*, Bogotá, 1996. FABERMAN, Judith: *Las salamancas de Lorenza: magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, 2005.

tenían gran relevancia las querellas o controversias confesionales vividas dentro de unos mismos entornos de convivencia. En esta esfera intervinieron, a su vez, los avances de procesos de difusión del racionalismo y procesos *civilizatorios* que acabaron por agotar progresivamente el furor de la persecución confesional, en términos generales, más allá de la segunda mitad del siglo XVII; aunque esta es una cuestión que la historiografía aún debe reevaluar a la luz de la incorporación de renovados análisis, como se tendrá ocasión de comprobar más adelante.

Una tercera esfera que contribuyó a la construcción de los lenguajes de la brujo-manía se ubicaba justamente en puntos de intersección, fricción e interacción entre las esferas oficiales y populares. Bajo este prisma cobraron protagonismo, por un lado, factores como la configuración de las entidades políticas y las concreciones de las dependencias y lazos establecidos entre las élites de poder; por otro lado, los prejuicios sociales y la presencia o no de tensiones confesionales. Desde el primer punto de vista pueden constatarse mayores cifras en ámbitos con una estructura de *pequeños estados*, como podía ser el caso de los principados y ducados germánicos. También es cierto, sin embargo, que se produjo una represión dura en algunos entornos con poderes políticos centralizados más o menos desarrollados como podía ser el ejemplo de Francia en el siglo XVI, donde la persecución protagonizada por poderes e instituciones centrales precisamente cuando las locales fueron negligentes en la tarea.

La relevancia de una tensión ambiental derivada de querellas confesionales que enmarcaban las denuncias y activaban mecanismos sociales e institucionales represivos queda acreditada con casos como los del locuaz sexagenario Román Ramírez, de origen morisco en el Toledo de 1595³³, Ana Catherina Wissenbühler en la germánica localidad de Leonbergen 1683³⁴, con una larga tradición católica en su familia dentro de un entorno social protestante, o, contemporáneamente, el de la joven bruja Françonette en el Pirineo francés con todas las circunstancias de procedencia hugonota y sus problemas confesionales de inserción en un entorno social mayoritariamente católico³⁵. Todos estos pacientes de los tribunales, que ya civiles o religiosos decidieron sobre sus casos, dan cuenta de que las tensiones confesionales acentuaban las combinatorias de factores que terminaban por provocar y legitimar las delaciones y la represión. En el caso de Ana Catherina Wissenbühler, además, fue decisiva para la delación y acusación como bruja la circunstancia de que al padre de esta muchacha se le impidiera casarse en la localidad con una mujer calvinista y eso provocara su salida de la vecindad dejando a sus hijos expuestos a acusaciones orquestadas por motivo de fuertes prejuicios confesionales.

³³ CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e inquisición...*, vol. I, pp. 334-353.

³⁴ Estudiado en SABEAN, David Warren: *Power in the blood. Popular culture & village discourse in early modern Germany*, Cambridge, 1993 (1ª ed. 1984), pp. 61-93.

³⁵ LE ROY LADURIE, Emmanuel: *La bruja de Jasmín*, Barcelona, 1984 (1ª ed. 1983).

2. Inquisición y brujería después de los sucesos de Zugarramurdi

Julio Caro Baroja expuso con rotundidad que, en el caso español, la consideración de la brujería como falsedad y su tratamiento como un delito común, asentado en el fraude y el engaño, fue fruto de la escéptica actitud *institucional* mantenida por la Inquisición frente a tales casos. Después de un siglo XVI marcado por los debates y las pugnas en el seno de la institución inquisitorial entre los sectores favorables a aceptar la realidad de la brujería y aquellos escépticos, 1614, con la emisión de parte de la Suprema de las nuevas instrucciones para el tratamiento de casos de esa naturaleza, supondría una fecha clave y definitiva en el posicionamiento de la Inquisición respecto la brujería en términos tanto de escepticismo como de progresivo desinterés, retomándose entonces la actitud que había sido tradicionalmente mantenida por la Iglesia al menos hasta los siglos XIV y XV e inicialmente también por la propia Inquisición española³⁶.

En realidad, como se ha señalado atrás, ya Juan Antonio Llorente, a principios del siglo XIX, o Marcelino Menéndez Pelayo, a finales de esa misma centuria, habían coincidido, partiendo de perspectivas y consideraciones bien distintas, en reconocer que después de los sucesos de principios del XVII las causas por brujería decaerían hasta quedar prácticamente extinguidas³⁷. También Henry Charles Lea, a principios del siglo XX, destacaría en su *Historia de la Inquisición española* que el Tribunal, sin negar la existencia de las brujas, ni modificar las penas para tal delito, prácticamente dejó de juzgar la brujería después de la experiencia del tribunal de Logroño y de la consiguiente reflexión a que ésa dio lugar³⁸. Siguiendo estos presupuestos, un sector de la historiografía especializada ha aceptado esa evolución para los siglos XVII, fundamentalmente desde la década de los años cuarenta, y XVIII. Así, Henry Kamen apuntaba en *La Inquisición española* que en la segunda mitad del Seiscientos «desaparecieron las quemas y, con el tiempo, asimismo las acusaciones de brujería», pasando entonces a ocupar el lugar de aquella la hechicería, maleficios y superstición³⁹.

³⁶ CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo...*, p. 259.

³⁷ En concreto, Menéndez Pelayo escribió en su *Historia de los heterodoxos españoles* que «en adelante se formaron pocas y de ninguna importancia, no se relajó a casi nadie por este crimen, no hubo autos particulares contra él; se redactó una instrucción especial, como quería Pedro de Valencia, y la secta fue extinguiéndose en la oscuridad. A fines del siglo XVII no era más que un temeroso recuerdo» (op. cit. vol. II, pp. 272). En otra parte de su obra se reafirmaría en estas ideas: «Adelante veremos convertidas las provincias vascas y sus alledaños en principal asiento de la brujería española por los siglos XV y XVI. Pasando ahora de la escualherria a los pueblos de raza céltica, hallamos en gradación descendente las supersticiones: pocas en Cantabria, más en Asturias, muchas en Galicia y Portugal. Pero conviene advertir que algunas tienden a desaparecer y otras pertenecen ya a la historia, no por el progreso de las luces, que diría algún inocente, sino por la acción viva y enérgica de la fe cristiana, que es la verdadera luz» (op. cit. vol. I, pp. 286). Llorente, por su lado, había expuesto en su *Historia crítica de la Inquisición de España* (op. cit., vol. VII, cap. XXXVII, art. 11, p. p. 105) que después de las instrucciones de 1614 la persecución fue a menos y así también «fue perdiendo su importancia la manía de ser brujo; y conforme las luces han crecido sucesivamente, el número de brujos ha menguado, nivelándose su existencia con la de los crédulos de sus embustes».

³⁸ LEA, Henry Charles: *Historia de la Inquisición española*, Madrid, 1983, vol. III, pp. 633-634.

³⁹ KAMEN, Henry: *La Inquisición española*, Barcelona, 1979, p. 224.

Gustav Henningsen, por su lado, planteó una visión algo distinta de la situación para la etapa posterior a los sucesos en torno a Zugarramurdi y Urdax. A su entender, «España sólo se anticipó a los demás países, en la abolición de la pena de hoguera, ya que las nuevas instrucciones no consiguieron parar las persecuciones, al contrario, el número de causas de brujería fue en aumento a partir de 1614. [...] En contradicción con su actitud vanguardista al negarse a quemar a los brujos, la Inquisición siguió despachando causas de brujería aún mucho después de que en el resto de Europa hubiesen dejado de hacerlo»⁴⁰. En los últimos años algunos autores han llegado incluso a cuestionar el denominado racionalismo hispánico atribuido a la actitud inquisitorial frente a la brujería y responsable de que la represión de este delito en los territorios de la corona española fuese significativamente más suave que en otros europeos, particularmente aquellos donde había triunfado La Reforma⁴¹.

Jaime Contreras confirmaba, en buena medida, la perspectiva de Gustav Henningsen en su análisis de los ritmos de la actuación procesal de la Inquisición española a lo largo de los siglos XVI y XVII. Así, detectando una pronunciada caída general en la actividad procesal inquisitorial a partir de 1610, inexorable ya desde los años cincuenta del siglo y relacionada con la pérdida de intensidad de la represión de las heterodoxias populares que se había iniciado con ímpetu después de Trento, Contreras colocó los casos tocantes a la superstición como una excepción en tal patrón, «aquí, en este mundo mágico de la superstición, brujería o hechicería, la tendencia es radicalmente contraria a la que marca el resto [...] algo importante que habla de uno de los aspectos más significativos de la represión inquisitorial del siglo XVII»⁴².

Los cuadros estadísticos publicados por Contreras y Henningsen⁴³ muestran, de hecho, que si entre 1560 y 1614 fueron los moriscos y las proposiciones los principales delitos reprimidos por la Inquisición, entre 1615 y 1700 lo serían las proposiciones y la superstición. Lo que es más, en términos relativos, la cifra porcentual de procesos por superstición llevados a cabo en ese último período fue más de dos veces superior a la alcanzada en el período previo, mientras que la represión a las proposiciones se mantuvo en torno a los mismos niveles a lo largo de toda la franja temporal señalada. Territorialmente, sin considerar los tribunales americanos, todos los tribunales de distrito aumentaron el número de procesos por superstición a partir del primer tercio del siglo XVII, a excepción de los de Logroño, Canarias y Cerdeña donde el ritmo de la actividad represiva frente a tales delitos descendería, si bien hay que considerar que estos tres tribunales habían sido los que, junto al de Sicilia y

⁴⁰ HENNINGSEN, Gustav: *El abogado de las brujas...*, p. 342.

⁴¹ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo y MORENO MARTÍNEZ, Doris: *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, 2000, pp. 284-291. ARMENGOL, Anna: «Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la Caza de Brujas y el racionalismo hispánico», en *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, Vol. 3, 6 (2002) <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/17> (marzo, 2011).

⁴² CONTRERAS, Jaime: «Estructura de la actividad procesal del Santo Oficio», en ESCANDELL BONET, Bartolomé/PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. 2, Madrid, 1993, p. 609.

⁴³ Recogidos en *ibídem*, pp. 629-631.

Granada, habían protagonizado la más intensa represión a la superstición entre 1560 y 1614.

Parece así que la afirmación de Henningsen quedaría ratificada –y, por el contrario, cuestionada la percepción de Lea– como expresión de la opinión tradicional que situaba en las primeras décadas del Seiscientos prácticamente el fin de la actuación inquisitorial frente a las brujas. Sin embargo, a la hora de contextualizar la información que nos ofrece la bibliografía en la temática concreta de la brujería y el comportamiento inquisitorial frente a ella es imprescindible reparar, como han indicado algunos especialistas, en que la Inquisición englobaba bajo el término de superstición una amplia gama de creencias y acciones que iban desde la brujería y la hechicería a las adivinaciones y curaciones supersticiosas o las invocaciones al demonio para lograr distintos fines. En consecuencia, si las cifras de los procesos por superstición son desglosadas en las distintas acusaciones que implicaba ese delito, la perspectiva del problema planteado, respecto a la actuación de la Inquisición frente a la brujería después de 1614, podría verse matizada.

Son los estudios sobre la actividad procesal de los distintos tribunales de distrito los que nos pueden ofrecer más detallada información sobre las acusaciones, su procedencia y su destino, y las acciones inquisitoriales concernientes a la cuestión de la brujería, tanto su evolución cuantitativa en el tiempo como los posicionamientos del Santo Oficio, en sus distintos niveles organizativos, al respecto. Así, Stephen Haliczer, que ha estudiado el tribunal de Valencia a lo largo de la Edad Moderna, ha señalado que la actividad represiva de esta corte en cuestiones de superstición se concentró en adivinaciones, magia amatoria y curativa, resaltando la moderación demostrada por el tribunal ante las acusaciones de brujería, de modo que, bajo las firmes directrices de la Suprema, resistiría, como norma general, la tentación y la presión social para no convertir casos de magia popular en diabolismo.

La actitud inquisitorial prudente frente a la brujería y, sin embargo, su gran interés por las creencias y prácticas supersticiosas a lo largo de la Edad Moderna se explicaría, según Haliczer, porque *«lo que contaba para la Inquisición española no era la noción escolástica formal de pactos con el diablo y la apostasía de la fe, sino que se pusiera en entredicho el monopolio de la iglesia sobre los remedios sobrenaturales y sus rituales y plegarias mal usados por los hechiceros»*⁴⁴.

García Cárcel, por su parte, ha considerado que la persecución inquisitorial a la brujería fue muy activa a lo largo del siglo XVII, prolongándose hasta bien entrado el siglo XVIII. Atendiendo, en concreto, a los casos de los tribunales valenciano y catalán en el siglo XVII, ha periodizado su actividad frente a la brujería en 5 etapas: la primera, entre 1560-1600, cuando se registraron bajísimas cifras de procesados con medias quinquenales de menos de ocho personas; la segunda etapa, en la década de 1600 a 1610, que constituyó el punto álgido de la brujomanía en esos territorios, en particular el catalán, con un total de 60 procesados y 36 en Valencia; la tercera etapa se desarrolló entre 1610-1660 con un ritmo procesal medio de unas 15 víctimas por quinquenio en Cataluña y 12 en Valencia, destacando la total dedicación de este tri-

⁴⁴ HALICZER, Steven: *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Valencia, 1993, pp. 493-506.

bunal en la década 1610-20 al problema morisco subsiguiente a la expulsión; la década 1660-70 constituiría la cuarta etapa, caracterizada por una nueva intensificación de los procesos a brujas (53 en Cataluña en el quinquenio 1665-70) y la última etapa, hasta 1700 que supondría el retorno a la habitual cifra de menos de 20 procesados por quinquenio⁴⁵.

La brujería perseguida en esta área peninsular mediterránea, siempre según García Cárcel, vendría distinguida por unas características diferentes a la brujería encontrada en otros territorios septentrionales, pues no hay colectivismo, ni reuniones nocturnas, ni menciones a vuelos o metamorfosis. Aquí «*el demonio es visto como el compañero que resuelve problemas a una sociedad de acusado sentido lúdico de la vida*», de ahí «*el agudísimo sentido pragmático o funcional*» del quehacer de las brujas y brujos orientado a objetivos relacionados con la salud, el sexo, el conocimiento del futuro y la ambición económica. La intervención inquisitorial frente a esas prácticas sólo se habría producido, según interpreta el mencionado historiador, cuando diesen lugar a frustraciones y tensiones en el seno de las comunidades.

Lo cierto es que lo que García Cárcel encuadró y caracterizó como brujería mediterránea se encontrará también en otros muchos espacios del territorio español⁴⁶. Ciertamente, igualmente, que lo que define como brujería mediterránea generalmente vendría calificado por los tribunales inquisitoriales como hechicería, y no como brujería, al menos en los siglos XVII y XVIII. En Aragón, por ejemplo, apunta Ángel Gari que los casos de brujería colectiva, lo mismo que de misas satánicas, fueron extremadamente raros. Las últimas condenas inquisitoriales a muerte por brujería habrían sido pronunciadas en ese territorio en los años treinta del siglo XVI; ya en el siglo XVII, los años 1611 a 1615 constituyeron la coyuntura en la que menos procesos contra la brujería se llevaron a cabo en ese tribunal, si bien durante toda la primera mitad de esa centuria fueron juzgados un mayor número de personas por superstición que en la segunda mitad del siglo anterior. Aclara a este respecto María Tausiet que sería la hechicería, no la brujería, la cuestión más perseguida entonces en el tribunal de Zaragoza⁴⁷. En un mismo sentido señalan las conclusiones de Jaime Contreras sobre la acción inquisitorial sobre la superstición en tierras gallegas.

⁴⁵ Específicamente sobre el tribunal de Valencia, GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo: *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Barcelona, 1980, pp. 151-260. Para la actividad del tribunal catalán, TORRE, José Luis de la: «El delito de brujería en el Tribunal de la Inquisición de Barcelona durante el siglo XVII», en *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, vol. 2, Barcelona, 1984, pp. 479-486; Ídem: «Brujería i supersticio a la Inquisició catalana (s. XVII)», *L'Avenç*, 61 (1983) pp. 50-54.

⁴⁶ De hecho, más recientemente en un trabajo conjunto de Ricardo García Cárcel y Doris Moreno se matiza la distinción bruja-hechicera *de llano y de montaña*, admitiendo que «la variedad de situaciones del mundo de la brujería y hechicería es difícilmente adscribible a pautas geográficas o antropológicas determinadas». GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo y MORENO MARTÍNEZ, Doris: *Inquisición. Historia...*, pp. 291-296.

⁴⁷ GARI LACRUZ, Ángel: *Brujería e Inquisición en Aragón*, Zaragoza, 2007. TAUSIET, María: *Ponzoña en los ojos...*, de la misma autora, *Abracadabra omnipotens: magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, 2007.

El siglo XVII habría sido el período de más intensa actividad contra la superstición en el tribunal de Santiago, si bien esa actividad se habría concentrado en la hechicería y las curaciones supersticiosas con una

«...ausencia casi absoluta de brujería en sentido estricto. Ciertamente que la diferencia entre los conceptos: bruja, hechicera o meiga, son confusos no sólo en la mentalidad aldeana o en el esquema de la propia procesada, sino también en los patrones culturales de los propios jueces ordinarios y de los burócratas del Tribunal. Pero es evidente que no encontramos asistencias masivas a aquelarres ni pactos explícitos con Satán, ni misas negras etc.».

Para Contreras el motivo de esta ausencia residiría en que *«el tribunal de Santiago y sobre todo la Suprema evitaron lo que sin duda hubiera determinado la espiral de histerismo»*; de hecho, señala denuncias y acciones contra las brujas iniciadas por las justicias seglares gallegas en las dos primeras décadas del siglo XVII y siempre frenadas por la intervención inquisitorial, que acabaría suspendiendo los procedimientos contra las personas implicadas⁴⁸.

En los tribunales de Cuenca y Toledo, el siglo XVII supondría, de nuevo, el período de mayor represión inquisitorial a la superstición, pero habría sido en el siglo XVI cuando se concretó la acción contra la brujería, en particular en Cuenca, aunque con una incidencia muy escasa⁴⁹. En el tribunal de Valladolid, estudiado en el siglo XVIII por Ángel de Prado Moura, se destaca que las supersticiones supusieron un delito absolutamente marginal en su actividad procesal a lo largo de los siglos, centrándose ésta fundamentalmente en las curaciones⁵⁰. En Andalucía parece que no hubo brujas, ni brujomanía, aunque hubiera hechiceras –y no muchas– ante los tribunales inquisitoriales de esas tierras. Siguiendo a Flora García Ivars respecto al tribunal de Granada, a Rafael Gracia Boix para el de Córdoba y María Victoria González de Caldas y María Jesús Torquemada para el de Sevilla, se evidencia que el siglo XVII fue el período con más intensa presencia de hechiceros en todos esos tribunales, después la incidencia de la superstición progresivamente disminuiría hasta prácticamente desaparecer en las últimas décadas del siglo XVIII⁵¹.

Fuera ya de la Península Ibérica, Francisco Fajardo Spínola ha encontrado en el caso del tribunal de Canarias que el delito de superstición fue el más juzgado durante buena parte del siglo XVII y XVIII, si bien la represión inquisitorial a las brujas, iniciada en 1529 cuando aparece el primer caso juzgado bajo tales términos, tomó su

⁴⁸ CONTRERAS, Jaime *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia, 1560-1700 (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, 1982, pp. 686-691.

⁴⁹ CIRAC ESTOPAÑÁN, Sebastián: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, 1942. BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan: *Hechicerías y superstición en Castilla-La Mancha*, Toledo, 1985

⁵⁰ PRADO MOURA, Ángel de: *Las hogueras de la intolerancia. La actividad represora del Tribunal inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Valladolid, 1996, pp. 144-154.

⁵¹ GARCÍA IVARS, Flora: *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada, 1550-1819*, Madrid, 1991. GRACIA BOIX, Rafael: *Autos y causas de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, 1983. GONZÁLEZ DE CALDAS, Victoria: *¿Judíos o cristianos? El proceso de fe*, Sevilla, 2000. TORQUEMADA, María Jesús: *La Inquisición y el diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*, Sevilla, 2000.

forma más dura y más pura en el último de tercio del siglo XVI. Después, la actividad contra la superstición continuaría, pero concretada en la hechicería y otras manifestaciones de carácter mágico⁵². Respecto a la acción de un tribunal americano como el de Cartagena de Indias, Sánchez Bohórquez ha señalado el año 1636 como el punto final en la aparición de denuncias sobre delitos de brujería, de sectas diabólicas con reniego de la fe, planteando que eso pudo ser debido a una tácita tolerancia con respecto a la brujería y en sí a las sectas diabólicas⁵³.

Nos quedaría por considerar el caso del tribunal inquisitorial con jurisdicción sobre los territorios del norte peninsular afectados por uno de los brotes de brujería colectiva más importantes de la historia moderna española y protagonista de la más dura y espectacular acción represiva llevada a cabo por la Inquisición española contra ella. Ciertamente lo ocurrido en las tierras bajo jurisdicción del tribunal de Logroño, en particular las vascas y navarras, en los siglos XV, XVI y fundamentalmente en las primeras décadas del siglo XVII ha sido objeto de múltiples y muy distintos análisis históricos y antropológicos. De cómo discurrieron estas cuestiones después, sin embargo, es un hecho que se sabe muy poco todavía. Precisamente Ángel Gari, que ha realizado recientemente un balance de los estudios dedicados a la brujería en los márgenes norte y sur de los Pirineos durante los siglos XIII al XVII, subraya que si bien en la actividad de los tribunales seculares sobre la brujería en los espacios vasco-navarros después de 1615 ha venido siendo objeto de investigaciones y análisis diversos, ni la actividad de los tribunales eclesiásticos, ni, lo que es quizá más llamativo, del tribunal inquisitorial de Logroño a partir de esas fechas son aún realmente bien conocidos⁵⁴.

La actividad procesal del tribunal de Logroño en el siglo XVII no ha sido estudiada, como tampoco su acción específica frente a la brujería después de la coyuntura de principios de esa centuria. El siglo XVIII, no obstante, ha obtenido una cierta atención y prueba de ello son los trabajos de Marina Torres sobre la organización, funcionamiento y actividad del tribunal de Logroño entre 1700 y 1808⁵⁵. A partir de ellos,

⁵² FAJARDO SPÍNOLA, Francisco: *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas, 1992. *Ídem*: *Las víctimas del Santo Oficio. Tres siglos de actividad de la Inquisición de Canarias*, Las Palmas, 2003.

⁵³ SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ, José Enrique: «La hechicería, la brujería y el reniego de la fe, delitos comunes entre blancos y negros esclavos», en SPLENDIANI, Ana María; SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ, José Enrique y LUQUE DE SALAZAR, Emma Cecilia (coords.), *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660*, Santafé de Bogotá, 1997, vol. 1, pp. 224-228.

⁵⁴ GARI LACRUZ, Ángel: «Brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVII). Aproximación a su historia», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, año XLII, 85, separata (enero-diciembre 2010), pp. 317-354.

⁵⁵ TORRES ARCE, Marina: *Inquisición, regalismo y reformismo borbónico. El tribunal de la Inquisición de Logroño a finales del Antiguo Régimen*, Santander, 2006. *Ídem*: *Un tribunal de la fe en el reinado de Felipe V. Reos y procesos en el Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*, Logroño, 2002. *Ídem*: *La Inquisición en su entorno. Servidores del Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe V*, Santander, 2001. *Ídem*: «Represión y control inquisitorial a finales del siglo XVIII. El caso del tribunal de Logroño», *Cuadernos de Ilustración y romanticismo. Revista del grupo de estudios del siglo XVIII de la Universidad de Cádiz*, 13 (2005), pp. 253-296. *Ídem*: «Lorenzo González, el último judaizante quemado por el Santo Oficio de Logroño (siglo XVIII)», en MARCOS, Mar (ed.), *Herejes en la Historia*, Madrid, 2009, pp. 183-197. *Ídem*: «El control inquisitorial de la palabra y la superstición popular a fines del Antiguo Régimen», en MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás Antonio (ed.), *Bajtín y la cultura popular...*, pp. 241-256.

se puede plantear cuál fue la actitud de este tribunal frente a la brujería y en qué términos se concretó la misma cuando se manifestó esa problemática en los territorios bajo su jurisdicción entre mediados del siglo XVII hasta 1800. Esto nos permitirá poner en perspectiva este caso con lo que nos ofrece la bibliografía respecto a la acción inquisitorial frente a la brujería en la etapa previa y en los demás tribunales de distrito, así como determinar las tipologías de brujerías encontradas y tratadas en los territorios bajo jurisdicción del tribunal de Logroño y el resto después de Zugarramurdi.

En un tribunal donde las blasfemias y proposiciones constituyeron el delito estrella en la actividad procesal desarrollada desde 1540 hasta su extinción en 1808, la incidencia de la superstición fue creciendo en importancia a partir de la segunda mitad del siglo XVI, coincidiendo con la firme y definitiva implicación de la Inquisición en el proyecto de *confesionalización* auspiciado por la Iglesia católica tras el concilio de Trento. Después de la rotunda acción del tribunal frente a los brujos y brujas localizados en tierras vasco-navarras entre 1608 y 1610, su acción represiva contra la superstición no se detendría, más bien al contrario, pues aunque el ritmo procesal del tribunal disminuyó a nivel global a lo largo de esa centuria, la relación en términos de superioridad de las proposiciones con respecto a la superstición se irá invirtiendo a favor de esta última. De hecho, ya en el reinado de Carlos II la superstición se erigiría en el delito más frecuentemente tratado en las salas del tribunal⁵⁶ y esta situación se prolongaría hasta superada la mitad del siglo XVIII cuando las proposiciones fueron recuperando, de nuevo, la preeminencia perdida (Tablas 1 y 2).

⁵⁶ En otros tribunales, como los andaluces, fueron también las últimas décadas del Seiscientos cuando la incidencia de los delitos de superstición, concretamente por hechicería, fue mayor. NÚÑEZ ROLDÁN, Francisco: «Hechicería e Inquisición en la Andalucía moderna», en RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.), *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*, Sevilla, 2000, pp. 49-66.

DELITOS	1540-1559	1560-1614	1615-1700	1701-1746	1747-1808	1540-1808
Judaizantes	10	92	40	77	6	225
Mahometanos	11	615	21	0	2	649
Protestantes	32	255	111	3	10	411
Alumbrados	-	-	15	28	6	49
Proposiciones	436	922	489	45	326	2.218
Libros prohibidos	-	-	-	-	42	42
Masonería	-	-	-	-	4	4
Superstición	22	200	165	85	66	538
Actos contra Sto. Oficio	86	179	110	21	28	424
Bígamos	110	104	55	12	31	312
Solicitantes	-	33	56	37	106	232
Varios	21	85	21	5	-	132
Sin clasificar	-	-	-	16	-	16
TOTAL	728	2.485	1.083	329	627	5.252
Relajados en persona	3	82	0	1	-	86
Relajados en estatua	0	58	1	2	1	62

Tabla 1. Actividad procesal del Tribunal de Logroño (1540-1808)⁵⁷.

DELITOS	1665-1699
Judaizantes	19
Mahometanos	3
Protestantes	3
Alumbrados	16
Proposiciones	20
Bígamos	14
Solicitantes	14
Actos contra Sto. Oficio	13
Superstición	31
Varios	2
Sin clasificar	76
TOTAL	211

Tabla 2. Actividad procesal del Tribunal de Logroño en el reinado de Carlos II (1665-1699)⁵⁸.

⁵⁷ Elaboración propia y CONTRERAS, Jaime: «Estructura de la...», pp. 629-631. HENNINGSSEN, Gustav: «La elocuencia de los números», en ALCALÁ, Ángel y otros (dir.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, 1984, p. 222.

⁵⁸ Elaboración propia, a partir de la documentación recogida en AHN (Archivo Histórico Nacional de Madrid), *Inquisición*, legs. 5327, 2.220, 2.221, 2.222 y libs. 820, 821, 824, 825.

Apunta Gari Lacruz que en el tribunal de Logroño los momentos de mayor intensidad en la represión a la brujería corresponden, como es obvio, a los años 1610, 1611 y también a 1630⁵⁹. No se dispone de información precisa respecto a las cuestiones concretas que dieron lugar a los procesos por superstición hasta finales de esa centuria, concretamente hasta 1692, cuando comienzan a llegar al tribunal de Logroño noticias de una posible complicidad de brujas en el valle montaños de Villacarriedo. De hecho, fueron las tierras de La Montaña y las de Vizcaya las dos áreas principales de donde provinieron las delaciones llegadas al tribunal de Logroño sobre supuestas brujas entre finales del siglo XVII y en el siglo XVIII.

En las fechas señaladas, fueron inicialmente dos mujeres de la localidad de Santibáñez, Isabel Ruiz de las Navedas, trabajadora del campo, soltera y de 27 años, y Estefanía González, costurera, viuda de 40 años, quienes se delatarían ante el prior de Las Caldas y calificador del Santo Oficio de haber sido brujas. En sus declaraciones todas dijeron haber apostatado y haber hecho pacto con el demonio; Estefanía dijo además haber sido iniciada por su madre, Clara Fernández, a la edad de 8 años. Poco después, Francisca González de la Peña, viuda y criada en Cabárceno, quien también se delataría ante el prior de Las Caldas, declaró haber sido bruja iniciada por una de sus vecinas, María de la Cavadilla, criada en la misma casa donde servía ella, quien la «enfermó» y con quien se había reunido dos veces por semana, durante dos meses, en juntas donde conoció a otras dos mujeres, Isabel y Clara.

A la vista de las informaciones recabadas, el tribunal emitiría auto de prisión para las mujeres y tras ser llevadas a Logroño y colocadas en las cárceles medias del tribunal, se dieron inicio a sus procesos. En principio, confesaron su apostasía y pacto diabólico y declararon sus cómplices, de modo que a raíz de sus testimonios se abrirían al menos 12 causas más, 9 contra mujeres de su entorno y el resto contra 3 hombres⁶⁰. Sin embargo, cuando sus causas estaban ya en estado de ser votadas, las mujeres revocarían sus confesiones señalando entonces a Francisco Gutiérrez, presbítero beneficiado y cura vicario del partido de Carriedo, además de persona honesta del Santo Oficio⁶¹, como causante de la situación desatada en su valle. En concreto, Estefanía declaró haberse «espontaneado» forzada por el mencionado eclesiástico que la había violentado y presionado divulgando que era bruja y negándose a confesarla.

En este punto se dio la trágica coincidencia de que tanto Estefanía como Isabel enfermaron y al poco murieron, ratificándose, no obstante, antes de fallecer en sus revocaciones y confesando no haber sido nunca brujas. Este desenlace no detendría ni las demás causas iniciadas, ni las pesquisas respecto a Francisco Gutiérrez. De hecho, en mayo de 1695 se mandaría desde Logroño prender a ese eclesiástico.

⁵⁹ GARI LACRUZ, Ángel: «Brujería en los Pirineos...», p. 346.

⁶⁰ Fueron abiertos procesos contra Inés de la Sota, Justa González, María García Ibáñez, Josefa García, María González de Prado, Francisca de Arce y su hija Ana de Arce, María Fernández, María Gil, José García Ceballos, Bartolomé Sañudo y Antonio de Ceballos.

⁶¹ El título de persona honesta era otorgado por la Inquisición con el objeto de proveerse de testigos calificados que asistiesen a las ratificaciones de los reos.

Una vez puesto el cura en las cárceles secretas del tribunal, con embargo de bienes, se dio inicio a un proceso marcado inicialmente por la negativa del reo a confesar sus delitos y por las presiones de su familia para que «atendiendo a su notoria calidad y crédito» se concluyese rápidamente la causa⁶². Con todo, a medida que avanzaban los procesos, el caso del licenciado Gutiérrez se iría clarificando para el tribunal, descubriéndose lo que se escondía detrás de las acusaciones de brujería entre sus feligresas. Después de un año en la cárcel y al tiempo de hacer sus defensas, el cura confesó haber tenido comunicación ilícita con mujeres casadas y solteras bajo el pretexto de realizar conjuros; acusó de embustes además a una de sus feligresas, Inés de la Sota, también procesada.

Por fin, en enero de 1697 se daría por concluida la causa, la acusación como su sentencia serían de gran dureza. Se le acusó de haber abusado de conjuros de la Santa Madre Iglesia, usando de ellos lascivamente con mujeres, obligándolas luego a que se confesasen brujas y hechizadas y a que declarasen falsamente que lo eran otras mujeres en venganza de sus actos de solicitante. Salió en auto de fe, celebrado el 7 de julio en el convento de los dominicos de Logroño, a oír su sentencia con méritos vestido como penitente, le fue impuesta una multa de 100 ducados, fue además privado de confesar hombres y mujeres, del ejercicio de sus órdenes y del uso de conjuros de la Santa Madre Iglesia, se le retiró el título de persona honesta y se le impuso reclusión por 4 años en un convento, los dos primeros a pan y agua, y destierro perpetuo de Carriedo y por 6 años de Corte, Logroño y el arzobispado de Burgos.

Tras esto se suspenderían todas las demás causas. Con todo, el ambiente en La Montaña lejos de calmarse con la clarificación de esta supuesta complicidad de brujas seguiría los años siguientes profundamente perturbado y agitado por cuestiones de maleficios y brujería. En 1698, un vecino de la villa de Escalante, Felipe de Carasa, escribía un memorial al Inquisidor general haciéndole conocedor de los peligrosos maleficios que padecía algunos de sus convecinos desde hacía tiempo. En un mismo sentido escribiría otra de las vecinas de la villa, Ana María de Santelices. En realidad, dos años antes, el ayuntamiento y justicia de Escalante habían puesto ya en conocimiento del tribunal de Logroño la gran cantidad de maleficios que allí se padecían por «*complicidad de brujas*» y solicitaban que se investigase todas estas circunstancias. Entonces los inquisidores de Logroño habían ordenado a los ministros que tenían en lugares próximos a Escalante que publicasen un edicto general de fe y anatema y examinasen a los delatores; después de tener reunida toda la información y sin hallar sustancia, el tribunal decidió cesar las diligencias. Lo mismo se haría en 1698⁶³.

Muy poco después, en 1700, retornaba al tribunal el asunto de las brujas y brujos surgido en torno al cura de Santibáñez, quien, a pesar de estar recluso en un convento en Fitero, a través de su familia e influencia en ese entorno había continuado pro-

⁶² AHN, *Inquisición*, lib. 825, Madrid 19/7/1696.

⁶³ AHN, *Inquisición*, leg. 2220, Logroño 12/7/1698. *Ibidem*, lib. 825, Madrid 21/6/1698, Madrid 5/9/1698. De hecho, hasta 1792 no encontramos una vecina de esa localidad ante el tribunal de Logroño por cuestiones de brujería. Fue Rosa Quijano, sospechosa de curaciones supersticiosas y suponerse aprendiz de bruja. Su caso ha sido analizado por GACTO FERNÁNDEZ, Enrique: *Cantabria y la Inquisición en el siglo XVIII*, Santander, 1999, pp. 57-67.

pagando la fama de brujas de algunas mujeres. En enero de ese año, Teresa Ana María de Ceballos, vecina de Puente Viesgo, había escrito a su hermano, caballero del Consejo de Órdenes y oidor de la chancillería de Granada, Francisco de Ceballos, anunciándole que habían descubierto, por fin, el motivo de su mala salud y la de su marido; ese no era otro que los maleficios con los que, al parecer, una antigua criada suya llevaba veinte años persiguiéndolos. La sirvienta era Francisca González de la Peña, por entonces vagante y mendiga sin domicilio fijo, implicada, recordemos, en la complicidad en torno al cura de Villacarriedo. Según la mencionada carta, la mujer habría reconocido otra vez ser bruja, su pacto con el maligno y sus actos contra distintos vecinos, advirtiéndole además que habría muchas otras personas usando semejantes infamias⁶⁴.

La principal preocupación de Teresa Ana era que la cuestión quedase sin ser resuelta, ni castigada por la Inquisición, tal y como había ocurrido en ocasiones precedentes, de manera que pedía a su hermano que pusiese todo en conocimiento del Inquisidor general y éste ordenase actuar al tribunal de Logroño, evitando así que continuasen esas mujeres andando por allí «*con poca vergüenza, como si no hubieran cometido ningún delito por la benignidad y templanza con que se tomó este negocio en la Inquisición de Logroño*». Advertía además la dama que, de no ser así, se daría lugar a que otros vecinos distinguidos del pueblo y supuestamente afectados también por los engaños y enredos del Maligno, «*tomen satisfacción por sus manos, como han estado para hacerlo*»⁶⁵.

La fama del tribunal de Logroño de no atender fácilmente las denuncias contra brujas estaba, de hecho, ampliamente extendida en la sociedad del distrito desde mucho tiempo atrás⁶⁶; se atribuía a esa actitud además un alto grado de responsabilidad en que la brujería y sus maleficios asolasen las comunidades de buenos católicos⁶⁷. Frustrado el camino de la delación al tribunal, frecuentemente se optó por el

⁶⁴ Implicó al menos a siete mujeres más y un hombre, José García, con quienes habría asistido a las juntas. Habría mencionado además que tenía muñecos para hacer los maleficios. AHN, *Inquisición*, leg. 2221, Consejo 6/2/1700, Logroño 28/5/1700.

⁶⁵ De hecho, cuando el tribunal investigaba este asunto, uno de los intereses principales giró en conocer si Francisca, que efectivamente se había delatado ante el comisario de Castañeda, había sido o no violentada para hacerlo, tal y como le había ocurrido en el año de 1693 a otro de los implicados, reincidente también luego, José García Ceballos. Éste, tras *espontanearse* ante el prior de las Caldas y admitir ser brujo, habiendo cometidos actos de brujería, hechicería, apostasía y reniego de la fe junto a otras 4 mujeres, acabaría por reconocer que su confesión había sido forzada por el cura de Ayo y movida por el temor pues el cura de Santibáñez, Francisco Gutiérrez había extendido la voz de que él y otros eran brujos. AHN, *Inquisición*, leg. 2221, Madrid 6/2/1700, Logroño 28/5/1700. *Ibidem*, lib. 825, Madrid 30/6/1700

⁶⁶ ZABALA, Mikel: *Brujería e Inquisición en Bizkaia (siglos XVI y XVII)*, Bilbao, 2000, p. 99.

⁶⁷ La relación Inquisición-superstición fue percibida por ciertos sectores de la sociedad española de distintos modos a lo largo del tiempo, en general, en función de las preocupaciones vigentes, pero siempre achacando cierto grado de responsabilidad sobre las mismas a la acción inquisitorial. Así, si en el siglo XVII, las autoridades civiles y en ciertos casos los grupos dominantes de las comunidades acusarían a la Inquisición de laxitud y benignidad frente a los actos de brujería y hechicería, responsabilizándola de su propagación y de los efectos negativos que tuvieran, en el XVIII se acusaría a la Inquisición, desde posiciones intelectuales regalistas, jansenistas y afines a la Ilustración, de ser difusora y propagadora de supersticiones, tanto por su labor represiva defendiendo un modelo de ortodoxia barroca como por la publicidad dada a la misma.

recurso al Consejo y al Inquisidor general⁶⁸, mediando, en no pocas ocasiones, en este proceso acciones de violencia y coacción contra los supuestos brujos tanto para que deshiciesen sus supuestos maleficios como para que se confesasen autores de los mismos y de haber pactado con el⁶⁹. En concreto, este último patrón de comportamiento estuvo frecuentemente protagonizado por miembros de sus grupos dominantes, tanto eclesiásticos como laicos, de las comunidades locales, y, en general, afectó a vecinos de la misma en situación marginal, por su condición, su modo de vida o pobreza, o bien de desarraigo, siendo foráneos que por trabajo o mendicidad se habían situado en el espacio de la comunidad⁷⁰.

Lo cierto es que en estos casos, el tribunal, bajo la atenta supervisión de la Suprema, raramente se dejaría llevar por las presiones ejercidas por la sociedad⁷¹. Eso, a pesar de mantenerse un gran interés por la brujería, tal y como recordaba el Inquisidor General a los inquisidores Logroño en julio de 1700, ordenándoles poner especial cuidado en perseguir y castigar brujas y hechiceras, que «*se dice abundan en ese distrito*», tras haber «*se producido diferentes representaciones y quejas de familias que padecen males de maleficios atribuidos a esta gente*»⁷². Lo acontecido en torno a una serie de delaciones contra mujeres, esta vez, de la villa de Bilbao, entre 1687 y 1705 son otro ejemplo más de lo señalado hasta aquí⁷³.

En noviembre de 1703, Juana Francisca de Basurto y del Barco, vecina de Bilbao, viuda de Juan de Ugarte y Zaldívar y miembro de una rica e importante familia vasca, remitía una carta al Consejo de la Suprema Inquisición poniendo en su conocimiento la situación que afectaba desde hacía más de veinte años a algunos vecinos de

⁶⁸ En 1705 el tribunal era instado a informar por parte del Consejo e Inquisidor general de lo procedido en un caso de brujería y hechicería en Navarra, en el que al parecer estaban implicadas 44 personas. En la dirección inquisitorial se había tenido conocimiento del asunto a través del nuncio papal y de las noticias que le había remitido a éste el obispo de Pamplona, indicando que había enviado las sumarias al tribunal y no se conocía lo ejecutado. AHN, *Inquisición*, lib. 825, Madrid 18/9/1705.

⁶⁹ GARNOT, Benoît: «Justice, injustice, parajustice et extra justice dans la France d'Ancien Régime», *Crime, History & Societies*, vol. 4, n° 1 (2000), pp. 115-116.

⁷⁰ Señala Brian Levack que «*When witch-hunting was initiated from below [...] when the initial reason for bringing charges against a person was the determination of her neighbours to punish her for malefic, the social and economic considerations assumed paramount importance*»; si bien, advierte «*one must be careful not exaggerate the importance of that context. There are many reasons for accusing a person of witchcraft, and not all of these were conditioned by general social and economic factors*». En todo caso, sostiene que «*we can be fairly certain that great majority of those prosecuted came from the lower levels of society [...] witches did, however, often live on the margins of subsistence, and some of them did, in fact, have to resort to begging to survive*». LEVACK, Brian: *The witch-hunting...*, pp. 136, 157-158. Vid. también STEWARD, Pamela y STRATHERN, Andrew: *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, Madrid, 2008.

⁷¹ Casos como el de Pedro Horbaños, pastor burgalés, golpeado y amenazado por algunos vecinos de la localidad de Silanes para que se declarase brujo fueron más que frecuentes. Este pastor que había sido apresado por el comisario de ese lugar, sin orden del tribunal, y fue trasladado a Logroño para ser procesado, pero tras confesar que había declarado haber maleficiado para salvar su vida, el tribunal simplemente lo reprendió, conminó y suspendió su causa. AHN, *Inquisición*, leg. 2224, 24/8/1719, 18/9/1719.

⁷² AHN, *Inquisición*, leg. 2221, Logroño 3/7/1700.

⁷³ Este caso analizado más ampliamente en TORRES ARCE, Marina: «Usos y abusos de la jurisdicción inquisitorial. Las brujas de los Basurto», *Chronica Nova*, 37, 2011, pp. 125-142.

Bilbao, quienes, según declaraba, habían sido molestados, afligidos y «*aún muerto*» por causa de la abundante práctica de maleficios diabólicos que allí tenían lugar⁷⁴. Delataba entonces a las hermanas Magdalena y Marina Otaolay a su pariente Domingo Iturberoa como hechiceros causantes de los males que aquejaban a su familia –su madre muerta y ella misma enferma– y a otras de la villa. En particular su delación se refería a Magdalena, quien habría amenazado a sus vecinos con males que luego se habrían cumplido (incluso conllevando la muerte al menos en tres casos), habría ejecutado acciones denigratorias (como cortar las cejas a una niña que no le quiso recibir una manzana) y se habría jactado, según habría contado al parecer su propia hermana Marina, de ser profesa y tener hecha cédula con el demonio, a quien daban obediencia y obsequiaban por las noches en un paraje.

Recurría Juana Francisca a la Suprema después de que los jueces del tribunal de distrito de Logroño hubieran desestimado reiteradamente sus delaciones⁷⁵, motivo por el que les consideraba responsables no sólo de la situación que venían padeciendo desde hace tiempo en Bilbao⁷⁶, sino también de haber cometido un serio agravio a su familia al haber desoído sus testimonios y, por el contrario, haber atendido a esas tres personas que ella delataba como hechiceros cuando éstos se habían presentado ante el tribunal «*pidiendo justicia de muchos agravios, violencias y maltratos*» que les habrían infligido una serie de vecinos de Bilbao, entre los que precisamente se encontraban los Basurto, para obligarles a confesarse brujos y curar a quienes se consideraban maleficiados por ellos.

Efectivamente, a principios de 1703 Magdalena, Marina y Domingo se habían personado ante el tribunal inquisitorial no para «*espontanearse*» de un delito relativo a la fe y alentar con su declaración la benevolencia del tribunal, pues defendieron en todo momento su inocencia respecto a la fama y acusaciones de brujería que les hacían en Bilbao, sino para buscar un amparo frente a las violencias de algunos de sus vecinos. Los inquisidores de Logroño, aun siendo las injurias y violencia una materia evidentemente ajena a su jurisdicción, iniciaron pesquisas justificando su intervención en el asunto sobre la base de que si se confirmaba la veracidad de los delitos de supersti-

⁷⁴ La creencia en la naturaleza sobrenatural de las enfermedades y la imposibilidad de lograr su curación por medios físicos, así como la confianza en las posibilidades de brujas y hechiceros para sanar enfermedades y deshacer maleficios o alejamientos se mantuvieron vigentes en la sociedad española durante toda la Edad Moderna. SARRIÓN MORA, Adelina: *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, 2006.

⁷⁵ En 1687, había partido de Juana Francisca otra delación al tribunal de Logroño, de naturaleza idéntica a la que presentaría 16 años después, en la que responsabilizaba de la enfermedad de su madre, María Ventura del Barco, a maleficios realizados por las mismas personas que se delataría luego como causantes de su propia enfermedad y de los padecimientos de otros miembros de su vecindad. En 1687 el tribunal inquisitorial desestimó la delación sin entrar a tomar ninguna medida al respecto.

⁷⁶ La actitud inhibitoria del tribunal, según Juana Francisca había dado lugar tanto a «*la irremediable infestación*» de maleficios y maléficos que sufrían en Bilbao como a la propia frustración de los fines del Tribunal, pues los que eran conocedores de esos delitos y sus autores no se sentían en la obligación de delatarlos bien porque «*viendo que otros con igual noticia y obligación lo omiten*», o bien porque estaban «*persuadidos a que sus delaciones no surtirán efecto por experiencia de que algunas se han sepultado en el Santo Tribunal de Logroño*». AHN, *Inquisición*, leg. 2221, exp. 159, Bilbao 18/11/1703.

ción, se debería proceder contra los vecinos que actuaron contra los brujos por haber incumplido con la obligación que tenían de delatarlos antes al Santo Oficio.

Le interesaba así al tribunal, tanto o más que la existencia de unas supuestas hechiceras en Bilbao, reafirmarse ante la sociedad como órgano de control, primer y principal regulador de cuestiones tocante a la fe, la moral y las costumbres. De hecho, una vez que los jueces de Logroño consideraron probadas la falsedad de las hechicerías y la veracidad de las violencias, intentaron proceder contra los agresores, tentativa de intromisión en cuestiones propias de la jurisdicción regia que sería frenada desde la Suprema donde, tras recibirse las sumarias votadas, se ordenó suspender todo procedimiento en el caso⁷⁷.

Si el convencimiento en los poderes de los maleficios pudo ser el origen de acusaciones de brujería recibidas por el Santo Oficio, en otros casos serían cuestiones alejadas de creencias y supersticiones, mucho más pragmáticas, surgidas en torno a conflictos interpersonales y movidas por objetivos de carácter personal, las que, a modo de injurias y búsqueda de la eliminación del oponente, dieron lugar a acusaciones de brujería presentadas en el tribunal⁷⁸. Si estas últimas circunstancias quedaban probadas a juicio de los jueces inquisitoriales, las causas se suspendían inmediatamente, dándosele al falsamente acusado certificación de tal decisión. Así ocurrió con otra mujer montañesa, Mariana García, quien fue delatada en 1718 al tribunal de Logroño de ser bruja y efectuar maleficios, sortilegios y adivinaciones y tras quedar probado en su proceso que las acusaciones habían nacido de la emulación de sus vecinos, el Consejo no sólo le dejó libre de la causa sino que le ofreció reservarse el derecho para poder pedir contra sus calumniadores lo que le conviniese⁷⁹.

⁷⁷ AHN, *Inquisición*, leg. 2221, exp. 141, Logroño 27/4/1703. *Ibidem*, lib. 825, Madrid 19/5/1703. Los Basurto no desistirían en su empeño por encontrar entre sus vecinos a los responsables de sus enfermedades, parece que firmemente convencidos de que esas respondían a hechizos. Por ello, en su intento por lograr la curación continuarían generando nuevas situaciones de uso de violencia contra mujeres pobres y solas de Bilbao e intentando forzar la intervención en el asunto de la Inquisición a través de distintas delaciones. Entre septiembre y octubre de 1704 fueron delatadas, por inducción de la familia Basurto, otras tres mujeres de Bilbao, María de Arteaga y su hija, María de Telleche y Ángela de Elarduy acusándolas de ser brujas. Las pesquisas de los jueces de Logroño tuvieron idéntico resultado a los casos anteriores delatados, de modo que ni se desató una persecución de brujas en Bilbao –por considerar que las mujeres delatadas no lo eran–, ni se atendió a las fortísimas presiones que la familia Basurto había ejercido para influenciar en su acción represiva. AHN, *Inquisición*, leg. 2222, exp. 3, Logroño 20/2/1706. Se menciona el caso de María Arteaga y Telleche en RILOVA JERICÓ, Carlos: «Las últimas brujas de Europa. Acusaciones de brujería en el País Vasco en los siglos XVIII y XIX», *Vasconia*, 32 (2002), pp. 381–383.

⁷⁸ A nivel europeo numerosas investigaciones han evidenciado el activo papel de la población en la caza de brujas de la edad moderna, así como el uso de esa persecución como escenario para el logro de objetivos personales en contextos de conflictividad vecinales y personales de carácter cotidiano. BRIGGS, Robin: *Witches and neighbours: the social and cultural context of European witchcraft*, Londres, 1996. SABEAN, David Warren: *Power in the blood...*, en particular cap. 3. En el caso español, TAUSIET, María: *Ponzoña en los ojos...*, *passim*. Tausiet atiende a la problemática del uso social de la delación inquisitorial y de las posibilidades que ofrecía esa jurisdicción para el logro de beneficios personales, en este caso en términos de exclusión del otro, del oponente y rival.

⁷⁹ AHN, *Inquisición*, leg. 2223, Logroño 25/10/1718, 18/2/1719. *Ibidem*, leg. 2224, 13/3/1719. En 1720 otra mujer, Angela Vaile y Pérez era delatada de ser bruja por algunos de sus vecinos, y se le abrió proceso por blasfemias heréticas, embustes, hipocresías, homicidios y trato familiar con el demonio, con

Se puede decir que en el período estudiado el tribunal de Logroño atendió inicialmente todas y cada una de las delaciones que por brujería llegaron a su conocimiento. No obstante, a pesar de su actitud receptiva, el resultado de su actividad en forma de procesos sentenciados por esas cuestiones fue limitado⁸⁰. Esto último no quiere decir que si se consideraba probado el pacto explícito con el demonio, el reniego de la fe católica y la apostasía, no se juzgase y sentenciase bajo tal acusación, pero lo cierto es que los procedimientos probatorios exigidos desde 1614 y lo que parece fue una clara voluntad de obviar el reconocimiento de la realidad de los poderes sobrenaturales atribuidos a los considerados practicantes de la brujería, que iría progresivamente afianzándose en todos los niveles de la organización inquisitorial, desde su vértice a los tribunales incluso los distritos, propiciarían que ésa fuese una cuestión secundaria en la acción represiva inquisitorial después del primer tercio del siglo XVII.

Del total de 151 causas que nos consta fueron abiertas por superstición entre 1700 y 1800, 36 lo fueron, atendiendo a calificación dada por el tribunal, por brujería, si bien acompañada frecuentemente de maleficios, hechicería, curaciones y adivinaciones supersticiosas. De éstas, 29 se produjeron entre 1700-1750 y sólo 7 en la segunda mitad del siglo XVIII, considerando entre estos últimos dos casos en los que con la hechicería y pacto con el demonio hubo apostasía, aunque el tribunal no lo calificase como brujería; de hecho a medida que avanzaba la centuria hacia su final la calificación bruja o brujo prácticamente desaparecería de las acusaciones propuestas.

De todas las causas de brujería localizadas únicamente 7 afectaron a hombres, aunque es interesante destacar que con ellos el tribunal fue más severo que con las mujeres, pues al menos 3 fueron procesados y sentenciados debiendo salir con insignias de embusteros a escuchar su sentencia con méritos en las salas del tribunal. Con las mujeres la mayoría vieron sus procesos suspendidos y en general fueron tratadas con benignidad⁸¹, siendo como máximo reprendidas.

pacto expreso en unos casos e implícito en otros. En su proceso se llegarían a probar las blasfemias y el uso de maleficios para ligar y desligar para «el uso del matrimonio», pero la rea murió y se suspendió la causa y desembargaron sus bienes. Cuando al año siguiente sus parientes solicitaron al Inquisidor general un certificado de que la causa no les obstase para lograr cargos públicos u otras cuestiones, alegando haber nacido la misma de «emulación de algunos desafectos», el tribunal aceptaría ese argumento sin objeciones, considerando a la familia «digna de cualquier gracia». AHN, Inquisición, leg. 224, Madrid 19/5/1721, Logroño 12/8/1721.

⁸⁰ En 1720, por ejemplo, el Consejo de la Suprema ordenaba al tribunal de Logroño que vigilase el remedio de los maleficios que se experimentaban en las vecindades de los conventos de Las Caldas y Montesclaros. El tribunal informó entonces que se había publicado en 1719 un edicto de fe en casi todos los lugares de las Montañas de Burgos y no resultó nada, aunque habían encargado a los comisarios que velasen y averiguasen. A esto añadían que el caso descubierto a un religioso del convento de Las Caldas por una de sus penitentes que le había comunicado su intención de confesarse bruja y haber enseñado a muchas personas, resultó después de las primeras investigaciones ser fruto del objetivo de la mujer de ocultar su embarazo. AHN, Inquisición, leg. 2224, Logroño 17/2/1720.

⁸¹ Caso de María de Villamor que tras presentarse espontánea delatándose de ser brujería y declarando quiénes eran sus cómplices e iniciadoras, fue considerada energúmena o loca y por ello se suspendió su causa y fue entregada a su padre, bajo cuya patria potestad estaba, para que «cuide de ella y la trate con agasajo», dándole testimonio de que esta causa no obstaba para que su familia ocupase oficios públicos y de honor. AHN, Inquisición, lib. 825, Madrid 22/5/1703.

Las delaciones de brujería efectuadas contra esos hombres y mujeres, casi siempre gentes humildes, recogían cuestiones que iban desde la mera fama de ser brujo o bruja por practicar curaciones con uso de sortilegios a hacer invocaciones al Diablo, usar muñecos para hacer maleficios, haber amenazado con males que supuestamente se habrían cumplido e incluso dar lugar a muertes y cometer homicidios, haberse jactado de profesión al Diablo y tener hecha cédula con él, dándole obediencia y obsequiándole por las noches en un paraje. Las delaciones frecuentemente afectaban a un grupo más o menos nutrido de mujeres y algún que otro hombre, que supuestamente celebraban reuniones, aunque también aparecerán acusados de ser brujos a nivel individual. Para el tribunal, los embustes, la búsqueda de crédito y reconocimiento entre sus vecinos, así como las intenciones de carácter sexual estuvieron en el origen de la supuesta brujería, en particular, entre los hombres. Con las mujeres la ficción, enfrentamientos con sus vecinos o la locura y la posesión fueron consideradas el origen de muchas de las situaciones que les llevaron ante el tribunal.

Posesos o energúmenos, considerados como tales o juzgados por fingir serlo, aparecen en las salas del tribunal desde principios de la centuria y ya en la segunda mitad del siglo se hace plenamente patente que de las mayores preocupaciones del tribunal se situaba en los abusos del uso de conjuros y exorcismos realizados incorrectamente principalmente por eclesiásticos. El parecer del tribunal respecto a esta cuestión lo exponía con rotundidad en 1726 al hilo de una acusación por adivinaciones supersticiosas contra el cura de Treviño *«el mejor remedio para atajar las predicciones de este hombre con motivo de conjurar energúmenos sería que el arzobispo de Burgos se lo prohibiese y suspendiese el oficio de exorcista»*⁸².

El tribunal procesaría a esos exorcistas ineptos en las ocasiones en consideró probada la ficción, también a las energúmenas –pues fueron siempre mujeres– en particular si esos actos habían dado lugar a escándalo y perturbaciones en su comunidad. Así ocurriría con Juan de Erausquín presbítero en Eibar, procesado en 1733 por uso de conjuros y sortilegios heréticos y alentar las ficciones de energúmena de una criada suya. Los comisarios que informaron al tribunal refirieron que ese eclesiástico, a quien se caracterizó como hombre de poca literatura, que de joven había sido cantero y tenía fama de estafador público, hacía vida solitaria en el santuario de Arrate donde se dedicaba a conjurar energúmenos y maleficiados de ambos sexos, especialmente mujeres que se quedaban allí días y noches.

Al parecer, Erausquín había adquirido fama de muy virtuoso y santo y con ello había perturbado la conciencia de muchos, haciendo demostraciones torpes y livianas con muchas mujeres a las practicaba exorcismos y conjuraba, de modo que se había introducido en la villa de Plasencia un gran escándalo y guerra doméstica en numerosas familias, eclesiásticos y seculares⁸³. Poco después, Diego Ezenarro, cirujano, pobre y vecino de Marquina, era procesado junto Teresa de Idueta, por jactancias de brujería él y ficciones de energúmena y sortilegios ella, en una actividad con la que probablemente buscaban un medio de vida⁸⁴.

⁸² AHN, *Inquisición*, leg. 2225, Logroño 18/6/1726.

⁸³ AHN, *Inquisición*, leg. 2226, Logroño 29/1/1733, 20/6/1733.

⁸⁴ AHN, *Inquisición*, leg. 2226, Logroño 18/7/1733, 31/10/1733.

En definitiva, a tenor de los datos y conclusiones revisados parece poder deducirse que, en general, en los siglos XVII y XVIII la preocupación inquisitorial por las supersticiones fue intensa. Las acusaciones se centrarían, no obstante, en las hechicerías, curaciones, adivinaciones que mayoritariamente fueron interpretados en clave de embustes y engaños. Las referidas a brujería serían absolutamente marginales. Otra cuestión es que, ciertamente, hubiese quienes practicasen brujería –la existencia de una brujería histórica es una cuestión plenamente aceptada en la historiografía más reciente– y, desde luego, que en la sociedad española de los siglos siguientes a Zugarramurdi fueran mayoría quienes creyesen en la existencia de brujos y brujas y en la veracidad de sus prácticas y poderes.

De otro lado, es obvio que atendiendo sólo a fuentes inquisitoriales la visión que se obtenga de la brujería, de la represión ejercida sobre ella y la percepción que se tuviera de la misma por parte de la sociedad española de la Edad Moderna, será siempre sesgada, pues atiende sólo a una de las autoridades con jurisdicción sobre tales cuestiones (aunque tuviese la primacía sobre el delito), dejando de lado a los tribunales civiles y eclesiásticos, a la vez que desatendiendo también la acción ejercida por la propia sociedad que acogía y, en determinadas coyunturas, perseguía a la brujería y sus actores actuando sobre ellos a través de mecanismos de *infrajusticia* y *parajusticia*. En estos frentes aún hay mucho trabajo científico aún por hacer.

3. Zugarramurdi hoy

Toda la información histórica aquí analizada para explicar el significado de Zugarramurdi en sus contextos permite constatar que lejos de referir a un debate superado lo hace a uno relevante y abierto aún en nuestros días, a pesar de las montañas de folios que ha llenado de tinta desde que Juan de Mongastón imprimiera la relación del auto de fe de 1610. Mongastón dotó a su texto de una finalidad que era plenamente coherente con el propio ceremonial dispuesto por el Santo Oficio: «*para que todos en general y en particular puedan tener noticia de las grandes maldades que se cometen [...], y les sirva de advertencia para el cuidado con que todo cristiano ha de velar sobre su casa y familia*».

El texto de Mongastón, recogido por Fernández de Moratín, también se reinterpretó a lo largo del tiempo, y lo fue, prácticamente hasta las investigaciones realizadas en los años noventa del siglo XX, salvo excepciones, dentro de una lógica que integraba también las consideraciones de algunos protagonistas y contemporáneos de los hechos, como Alonso de Salazar y Pedro de Valencia. Desde este prisma se derivó la interpretación de que el territorio español vivió una caza de brujas *de baja intensidad* y que, no obstante, el principal efecto del Santo Oficio en esta faceta fue acrecentar el temor de las gentes de toda condición a las palabras, a las delaciones y al etiquetamiento social como desviado que merecía punición por razón de herejía o sospecha de la misma.

Esta es una *figuración* del fenómeno que se proyectó ampliamente en la historiografía española sobre la materia y, además, ha armonizado bien con otras posteriormente gestadas. Así, el esquema interpretativo que emergía en el propio contexto de

los acontecimientos se reforzó con la obra erudita de historiadores posteriores que, reflexionando sobre el asunto dentro una preocupación más general sobre la historia de España, interpretaron que fue efecto de *Las Luces de la Ilustración Católica* –cuando no del avance de un catolicismo ortodoxo– que se fueron disipando, en su avance, las supersticiones y creencias populares; aquellas que habían posibilitado que se construyera la *brujería*, pero que también habían alimentado toda una serie de prejuicios y presunciones sobre la misma, que también coadyuvaban para la construcción de otro fenómeno bifacial, como era el de la *brujomanía* y la *caza de brujas*.

La esfera de la brujería superaba la de la hechicería y subrayaba la existencia de maleficio y acción del diablo, lo que no era tan evidente en la época medieval ni lo sería posteriormente a la época de la *confesionalización* y la caza de brujas. A medida que se avanzaba hacia la quiebra del Antiguo Régimen y fruto de la penetración ilustrada en el tribunal del Santo Oficio, la propia terminología de bruja o brujo y brujería fue perdiendo connotaciones que lo habían acompañado en la época de la gran caza de brujas que vivió la sociedad europea en los algo más de cien años posteriores a mediados del siglo XVI. Con independencia de esto, también es de justicia subrayar que ni siquiera en esos momentos y, cuando menos, desde el siglo XV, ocasionalmente, no dejaron de pronunciarse discursos racionalistas que, desde muy diversos ángulos, enfatizaban el punto de la credulidad y la fantasía como elementos connaturales al fenómeno.

Quizá fueran estos argumentos o el avance de la propia ilustración católica española los que ayuden a entender un mayor énfasis en la prudencia en la actividad inquisitorial en la segunda mitad del siglo XVIII. En virtud de ésta, escenografías como las descritas por Mongastón fueron perdiendo protagonismo. El ceremonial diluía la eficacia en los términos que contemplaba Mongastón y, eventualmente, podría lograr efectos incluso contrarios a éstos. Además, de algún modo, reconocer la autoridad de la bruja –por medio del juicio y condena con expresión pública de los cargos y toda una escenografía oportuna a este fin– es hacerlo también de un ámbito de competencia y, al tiempo, considerar, por lo tanto, sus acciones como dotadas de eficacia, lo que podía intensificar el carisma de la bruja, contrariamente a los fines buscados por los órganos y agentes destinados a someter sus creencias, prácticas y carisma.

Lentamente, esta segunda *figuración* se fue asentando, e impregnando también los análisis de historiadores y antropólogos hasta fechas recientes, en que nuevas investigaciones hacen reconsiderar algunos de estos rasgos. Esto permite explicar la opinión vertida por Caro Baroja en los años sesenta del siglo XX subrayando que, a pesar de los ríos de tinta producidos sobre el tema, el epicentro argumentativo del análisis historiográfico seguía estando en el texto de Juan de Mongastón.

Estudiosos del fenómeno como Caro Baroja, Henningsen, Muchembled, Quaife, Levack, Sabeán, Clark, Rowlands o Sharpe entre otros han ponderado factores contextuales relevantes a partir de los que se construía en la temprana Edad Moderna no sólo la imagen de la bruja y el brujo como sujetos desviados, sino también todo un cuadro de referencias culturales que hacían posible esta caracterización. Igualmente se han esforzado para explicar los factores que propiciaron expresiones de intolerancia social que llegaron a las cazas de brujas, tanto en el seno de las pasiones, las relaciones familiares y vecinales, como en el análisis de las reacciones institucionales en momen-

tos de gran tensión confesional como los que se encuadraban entre la época de la ruptura de la unidad cristiana y el fin de la Guerra de los Treinta años.

Todos los *Zugarramurdi* que conocemos, dentro y fuera de la Península Ibérica, siguen ofreciendo material para la discusión, tanto para conocer las razones que alimentan la intolerancia como para repensar sobre las vías posibles de atenuar los conflictos y tensiones que ésta genera. El reto historiográfico es también el de superar ámbitos *figuracionales* con referentes demasiado anclados en otros previos, que se admiten sin demasiada discusión, particularmente cuando se analizan fenómenos tan complejos como el de la brujería moderna, puesto que, ya por razón de la finalidad con que se gestaron los documentos que nos ofrecen el material empírico o por la de las interpretaciones que orientaron las *figuraciones* previas, se corre el riesgo de simplificar el análisis del fenómeno e incluso etiquetar con idénticos rótulos realidades muy diversas. La historia de la brujería aún se enfrenta así a la exploración de un vasto territorio que ofrece todavía muy amplios escenarios de oscuridad. La apuesta de esta historia abierta es también la de avanzar más allá de los encuadres *figuracionales* del pasado para ofrecer nuevas respuestas a renovados interrogantes.

4. Bibliografía

AGÚNDEZ, Leticia: «Demonios, vecinos y cultura popular en el siglo XVIII: las brujas de Pámanes», en MANTECÓN, T.A. (ed.), *Bajtín y la historia de la cultura popular en la Edad Moderna. Cuarenta años de debate*, Santander, 2009, pp. 257-282.

ALCALÁ, Ángel y otros (dir.): *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, 1984.

ARMENGOL, Anna: «Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la Caza de Brujas y el racionalismo hispánico», en *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, Vol. 3, 6 (2002) <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/17> (marzo, 2011).

BAZÁN, Iñaki: «Nota bibliográfica sobre la Inquisición Medieval», *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 260-275.

BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan: *Hechicerías y superstición en Castilla-La Mancha*, Toledo, 1985.

BRIGGS, Robin: *Witches and neighbours: the social and cultural context of European witchcraft*, Londres, 1996.

CARO BAROJA, Julio.: *Brujería vasca*, San Sebastián, 1985.

IDEM: *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1988 (1ª ed. 1966).

IDEM: *Vidas mágicas e inquisición*. Vols. I-II. Barcelona, 1990 (1ª ed. 1967).

CASTILLO, Santiago (ed.): *Las figuras del desorden: heterodoxos, proscritos y marginados*, Madrid, 2006.

CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz: *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*, Bogotá, 1996.

CIRAC ESTOPAÑÁN, Sebastián: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, 1942.

CONTRERAS, Jaime: *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia, 1560-1700 (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, 1982.

IDEM: «Estructura de la actividad procesal del Santo Oficio», en ESCANDELL BONET, Bartolomé y PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. 2, Madrid, 1993.

ELIAS, Norbert: «¿Cómo pueden las utopías científicas y literarias influir sobre el futuro?», en WEILER, Vera (compiladora): *Figuraciones en proceso*, Santafé de Bogotá, 1998, pp. 15-44 (1ª ed. 1982).

FABERMAN, Judith: *Las salamanacas de Lorenza: magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, 2005.

FAJARDO SPÍNOLA, Francisco: *Hechicería y Brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas, 1992.

IDEM: *Las víctimas del Santo Oficio. Tres siglos de actividad de la Inquisición de Canarias*, Las Palmas de Gran Canarias, 2003.

FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro: *Obras*, Madrid, 1850.

GACTO FERNÁNDEZ, Enrique: *Cantabria y la Inquisición en el siglo XVIII*, Santander, 1999.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo: *Herejía y sociedades el siglo XVI: La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Barcelona, 1980.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo y MORENO MARTÍNEZ, Doris: *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, 2000.

GARCÍA IVARS, Flora: *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada, 1550-1819*, Madrid, 1991.

GARI LACRUZ, Ángel: *Brujería e Inquisición en Aragón*, Zaragoza, 2007.

IDEM: «Brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVII). Aproximación a su historia», en *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, año XLII, 85, separata (enero-diciembre 2010), pp. 317-354.

GARNOT, Benoît: «Justice, infrajustice, parajustice et extra justice dans la France d'Ancien Régime», en *Crime, History & Societies*, vol. 4, n° 1 (2000), pp. 103-120.

GONZÁLEZ DE CALDAS, Victoria: *¿Judíos o cristianos? El proceso de fe*, Sevilla, 2000.

GRACIA BOIX, Rafael: *Autos y causas de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, 1983.

HALICZER, Steven: *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Valencia, 1993.

HENNINGSEN, Gustav: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, 1983 (1ª ed. 1980).

HERNANDO, Joseph: «La Inquisición en Cataluña en la Baja Edad Media: un proceso por crimen de herejía contra el ciudadano de Barcelona Pere Marc», *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 127-174.

HESTER, Marianne: *Lewd women and wicked witches: a study of the dynamics of male domination*, Londres, 1992.

KAMEN, Henry: *La Inquisición española*, Barcelona, 1979.

KATZ, Steven T.: *The Holocaust in historical context*. Vol. 1. *The Holocaust and mass death before the Modern Age*, N.York, 1994.

LE ROY LADURIE, Emmanuel: *La bruja de Jasmin*, Barcelona, 1984 (1ª ed. 1983).

LEA, Henry Charles: *Historia de la Inquisición española*, Madrid, 1983. 4 vols. (1ª ed. 1906-1907).

LEVACK, Brian: *The witch-hunt in early modern Europe*, Harlow, 1996 (1ª ed. 1987)

LLORENTE, Juan Antonio: *Compendio de la historia crítica de la Inquisición de España*, vols. II, III, París, 1822-1823

MANTECÓN, Tomás A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Santander, 1990.

IDEM: «Proscritos y proscripciones: una historia en perspectiva», en CASTILLO, Santiago (ed.), *Las figuras del desorden: heterodoxos, proscritos y marginados*, Madrid, 2006, pp. 229-231.

IDEM (ed.): *Bajtín y la historia de la cultura popular en la Edad Moderna. Cuarenta años de debate*, Santander, 2009.

IDEM: «Heterodoxia, superstición y religiosidad popular en La historia de los heterodoxos españoles», en Menéndez Pelayo en su centenario: *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Santander, 2012 (en prensa).

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 2 vols. 1978 (1880, revisada en 1910), vols. I-II.

NÚÑEZ ROLDÁN, Francisco: «Hechicería e Inquisición en la Andalucía moderna», en RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.), *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*, Sevilla, 2000, pp. 49-66.

PRADO MOURA, Ángel de: *Las hogueras de la intolerancia. La actividad represora del Tribunal inquisitorial de Valladolid (1700-1834)*, Valladolid, 1996.

QUAIFE, Geoffrey Robert: *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, 1989 (1ª ed. 1988).

RILOVA JERICÓ, Carlos: «Las últimas brujas de Europa. Acusaciones de brujería en el País Vasco en los siglos XVIII y XIX», en *Vasconia*, 32 (2002), pp. 369-393.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.): *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*, Sevilla, 2000.

RODRÍGUEZ-VIGIL, Juan Luis: *Bruxas, lobos e Inquisición: el proceso de Ana María García, la Lobera*, Oviedo, 1996.

ROWLANDS, Alison: «Witchcraft and old women in Early Modern Germany», *Past and Present*, vol. 173, n.º. 4 (2001), pp. 50-89.

IDEM: *Witchcraft narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*, Manchester, 2003.

SABEAN, David Warren: *Power in the blood. Popular culture & village discourse in early modern Germany*, Cambridge, 1993 (1ª ed. 1984).

SARRIÓN MORA, Adelina: *Médicos e inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, 2006.

SHARPE, James: *Instruments of darkness. Witchcraft in England, 1550-1750*, Londres, 1997 (1ª ed. 1996).

SPLENDIANI, Ana María; SÁNCHEZ BOHÓRQUEZ, José Enrique y LUQUE DE SALAZAR, Emma Cecilia (coords.): *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660*, Santafé de Bogotá, 1997. vol. 1.

STEWART, Pamela y STRATHERN, Andrew: *Brujería, hechicería, rumores y habla - durías*, Madrid, 2008 (1ª ed. 1970).

TAUSIET, María: *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, 2000.

IDEM: *Abracadabra omnipotens: magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, 2007.

TORQUEMADA, María Jesús: *La Inquisición y el diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*, Sevilla, 2000.

TORRE, José Luis de la: «El delito de brujería en el Tribunal de la Inquisición de Barcelona durante el siglo XVII», en *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, vol. 2, Barcelona, 1984, pp. 479-486.

IDEM: «Brujería i supersticio a la Inquisició catalana (s. XVII)», *L'Avenç*, 61 (1983) pp. 50-54.

TORRES ARCE, Marina: *Inquisición, regalismo y reformismo borbónico. El tribunal de la Inquisición de Logroño a finales del Antiguo Régimen*, Santander, 2006.

IDEM: *Un tribunal de la fe en el reinado de Felipe V. Reos y procesos en el Santo Oficio de Logroño (1700-1746)*, Logroño, 2002.

IDEM: *La Inquisición en su entorno. Servidores del Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe V*, Santander, 2001.

IDEM: «Represión y control inquisitorial a finales del siglo XVIII. El caso del tribunal de Logroño», en *Cuadernos de Ilustración y romanticismo. Revista del grupo de estudios del siglo XVIII de la Universidad de Cádiz*, 13 (2005), pp. 253-296.

IDEM: «Lorenzo González, el último judaizante quemado por el Santo Oficio de Logroño (siglo XVIII)», en MARCOS, Mar (ed.), *Herejes en la Historia*, Madrid, 2009, pp. 183-197.

IDEM: «El control inquisitorial de la palabra y la superstición popular a fines del Antiguo Régimen», en MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás Antonio (ed.), *Bajtín y la cultura popular...*, pp. 241-256.

IDEM: «Usos y abusos de la jurisdicción inquisitorial. Las brujas de los Basurto», *Chronica Nova*, 37, 2011, pp. 125-142.

WEILER, Vera (compiladora): *Figuraciones en proceso*, Santafé de Bogotá, 1998.

WIESNER, Merry: *Women and gender in early modern Europe*, Cambridge, 2000 (1ª ed. 1993).

WILLIS, Deborah: *Malevolent nurture: witch-hunting and maternal power in Early Modern England*, Ithaca, 1995.

ZABALA, Mikel: *Brujería e Inquisición en Bizkaia (siglos XVI y XVII)*, Bilbao, 2000.

